



DAS BUCH
DEUTERONOMIUM

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

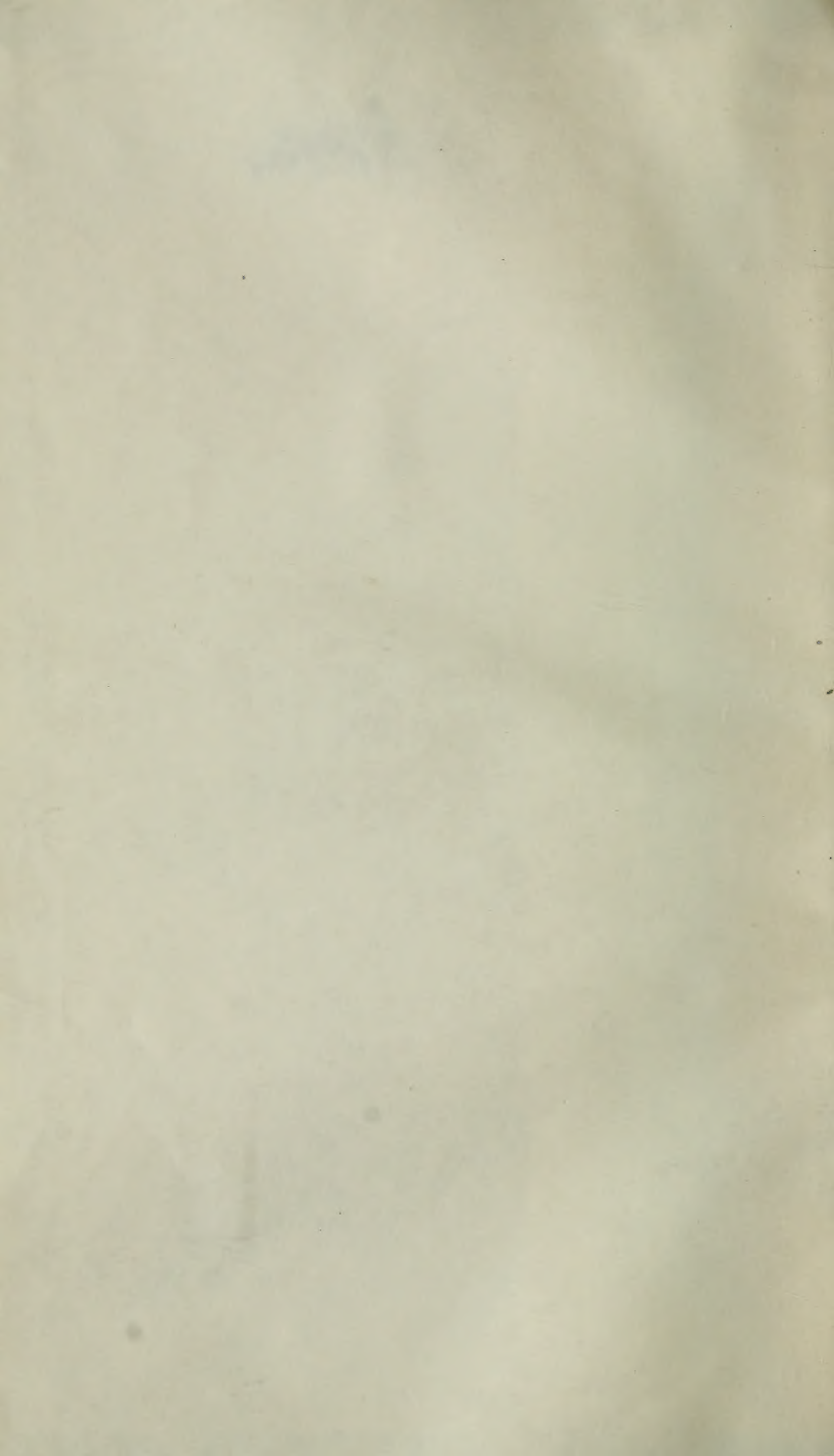
VON

DR. D. HOFFMANN.

ERSTER HALBBAND.
Deut. I–XXI, 9.



BERLIN.
VERLAG VON M. POPPELAUER
1913.



DAS BUCH

DEUTERONOMIUM

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

von

DR. D. HOFFMANN.

ERSTER HALBBAND.

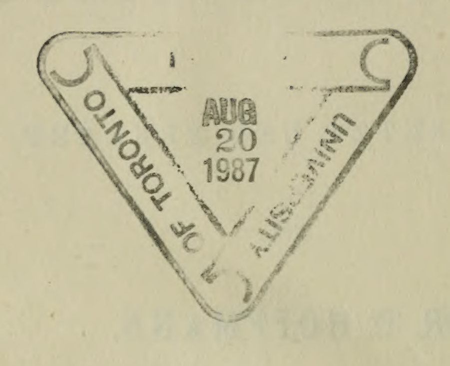
Deut. I—XXI, 9.



BERLIN.

VERLAG VON M. POPPELAUER

1913.



Druck von H. Itzkowski, Berlin, Auguststr. 69.

INHALT.

Vorwort.

Die von mir im Vorwort zum Leviticus-Commentar in Aussicht gestellte Drucklegung meines Commentars zum Deuteronomium konnte erst später, als ich gehofft hatte, in Angriff genommen werden. Abgesehen von meiner Berufs-Tätigkeit, haben mich andere dringende literarische Arbeiten an diesem Unternehmen gehindert. Zu letztern rechne ich vorzüglich die Herausgabe des „Midrasch Tannaim“ zum Deuteronomium. Dieses Werk hat mir nicht bloss kritische Hilfsmittel zur Richtigstellung des ältesten tannaïtischen Midrasch zu unserem Buche (des Sifré), sondern auch neue, bisher unbekannt gewesene tannaïtische Traditionen dargeboten, welche bei meiner Erklärung stets zu Rate gezogen wurden, wo es galt, die Ansicht der altjüdischen Ueberlieferung festzustellen.

Die Grundlage des vorliegenden Commentars bilden, wie beim Commentar zum Leviticus, meine am Rabbiner-Seminar zu Berlin gehaltenen Pentateuch-Vorlesungen. Die Vorlesungen über das Deuteronomium, deren Ausarbeitung im Jahre 1878 von mir begonnen wurde, haben infolge späterer literarischer Erscheinungen vielfache Erweiterungen und Aenderungen erfahren, und noch vor dem Drucke musste an vielen Stellen der Text umgearbeitet werden. Die im Jahre 1878 geschriebene Einleitung zum Deut., die ebenfalls einer gänzlichen Umarbeitung bedarf und häufig auf die Erklärungen Bezug nehmen wird, kann ich erst am Schlusse des ganzen Werkes erscheinen lassen.

Die Grundsätze, die mich bei meiner Erklärung des Deut. geleitet haben, sind die in den „allgemeinen Vorbemerkungen“ zum Leviticus-Commentar (S. 1—9) ausgesprochenen, auf die ich hiermit verweise mit der besonderen Betonung, dass ich auch hier bei der Rechtfertigung der Auslegung von allen dogmatischen Voraussetzungen abgesehen und nur solche Gründe vorgebracht habe, die auch die Gegner meines Standpunktes bei vorurteilsloser

Prüfung anerkennen dürften. Diese Bemerkung halte ich nicht für unnötig, obgleich mein Commentar hauptsächlich für Leser bestimmt ist, welche die Göttlichkeit der Schrift und Tradition nicht bezweifeln. Auch diese sollen wissen, dass meine Begründung nirgends auf einer petitio principii beruht.

Die günstige Aufnahme, welche mein Leviticus-Commentar bei meinen Gesinnungsgenossen gefunden hat, lässt mich hoffen, dass dieselben auch bei der Lektüre dieses Buches mit etwaigen Mängeln und Schwächen desselben Nachsicht haben werden, und wenn es mir auch nicht gelungen ist, alle Schwierigkeiten zu beseitigen und alle Probleme zu lösen, so wird man den Commentar doch als eine Vorarbeit betrachten, die andere Forscher benutzen und verwerten können, um zu befriedigenderen Ergebnissen zu gelangen.

Mit innigstem Danke sei zum Schlusse erwähnt, dass der als Wohltäter und Förderer jüdisch-wissenschaftlicher Anstalten und Bestrebungen rühmlichst bekannte Bankier, Herr Max Jaffa, in hochherziger Weise einen bedeutenden Betrag zur Bestreitung der Druckkosten dieses Commentars votiert hat, und zwar **zur Erinnerung** an seine früh verblichene fromme Schwester **Frl. Recha Jaffa** נ״ע (gest. am 26. Nissan 5671). Möge mit diesem Buche der edlen Verklärten ein gesegnetes Andenken bewahrt bleiben!

Berlin, im September 1913.

D. Hoffmann.

Vorbemerkung zu Deuteronomium.

Der Hauptteil des Buches דברים (Deuteronomium) reicht bis c. 31, 13, bis zum Schluss des Abschnitts, der von der Niederschreibung des Buches durch Mose und der Uebergabe desselben an die Priester berichtet. Diesem Hauptteile sind noch zwei Anhänge beigegeben: 1) Das Lied Mose's nebst einleitenden und abschliessenden Worten (c. 31, 14—32, 47). 2) Der Bericht über Mose's Tod und dessen letzten Segen nebst Epilog (c. 32, 48 bis 34, 12).

Der Hauptteil des Buches besteht wieder vorzüglich aus drei Reden:

I. Die erste Rede (c. 1, 6—4, 40) wird eingerahmt von der Ueberschrift (1, 1—5) und einem angefügten Berichte (4, 41—43). Sie enthält den geschichtlichen Hintergrund der folgenden Reden nebst einer daran angereihten Ermahnungs-Ansprache.

II. Die zweite Rede, die wir als die Gesetzesrede bezeichnen möchten (c. 5, 1—26, 19) hat zur Ueberschrift die sechs Verse 4, 44—49 und zum Anhang den Befehl Mose's, die Gesetzesworte auf Steine aufzuzeichnen (27, 1—8). Sie enthält vornehmlich Gesetze.

III. Die dritte Rede, die wir die Bundesrede nennen wollen, bildet den Hauptinhalt von dem Teile des Deut.'s, der mit c. 27, 9 beginnt und bis c. 31, 13 reicht. Die Rede schliesst mit c. 30, 20. Sie wird an zwei Stellen durch Einschaltungen unterbrochen und hat c. 31, 1—13 zum Anhang. Sie hat die Bundesschliessung Gottes mit Israel im Lande Moab zum Gegenstande.

Diese drei Abteilungen des Hauptteils vom ספר דברים beginnen, wie R. Elia Wilna bemerkt, mit denselben Worten, wie die drei die Thoragesetze enthaltenden mittlern Bücher des Pentateuchs: nämlich אלה (Deut. 1, 1), ויקרא (Deut. 5, 1) und וידבר (Deut. 27, 9). Die mittlere Abteilung, welche die Gesetze enthält, entspricht dem ספר ויקרא (Leviticus), in welchem ebenfalls die meisten Gesetze der Thora enthalten sind.

Die ausführliche Einleitung zum Buche Deuteronomium kann erst nach Schluss der Auslegung desselben gegeben werden.

Auslegung des Deuteronomiums.

I. Die erste Rede des Deuteronomiums,

c. 1, 6—4, 40.

Der Rede geht eine Ueberschrift voraus (1, 1—5). Die erste Rede zerfällt in zwei Hauptteile. Der erste geschichtliche Teil kann wieder in zwei Erzählungen zerlegt werden. Die erste Erzählung stellt den ersten misslungenen Kriegszug Israels zur Besitznahme des verheissenen Landes dar, der mit einer Niederlage und einem darauf notwendig gewordenen Rückzuge des Volkes endete (1, 6 bis 46). Cap. 2, v. 1 leitet darauf zur zweiten Erzählung über. Die zweite Erzählung berichtet dann über den vor kurzem begonnenen siegreichen Kriegszug und über die bereits errungenen Erfolge, welche die glückliche Beendigung der Eroberung des Landes durch den zum Nachfolger Mose's ernannten Führer Josua verbürgen. (2, 2—3, 29). Beide Erzählungen sind merkwürdiger Weise im Anfang und am Schlusse einander ähnlich. Die erste Erzählung beginnt mit den Worten: Gott sprach zu uns רב לכם שבת בהר הזה פנו וסעו לכם (1, 6f.); ähnlich beginnt die zweite Erzählung: Gott sprach zu mir: רב לכם סב את ההר הזה פנו לכם צפנה (2, 2f.). Ebenso entspricht der Schluss der ersten Erzählung ותשבו בקדש וגו׳ (1, 46) dem ונשב בגיא וגו׳ (3, 29), womit die zweite Erzählung schliesst.

In den beiden Erzählungen hat Mose dem Volke gewissermassen den Segen und den Fluch zur Darstellung gebracht. Er zeigte ihnen, wie die Auflehnung gegen Gott Niederlage und fluchbeladene Irrfahrten durch die Wüste zur Folge hatte, und wie die Rückkehr zu Gott und der Wandel mit Gott Sieg und Glück brachten und weiterhin Sieg und Segen verheissen. Daher schliesst Mose auch an diese zwei geschichtlichen Erlebnisse Israels seine Ermahnungsrede (4, 1—40) an, worin er das Volk ermahnt, Gott und seinem Gesetze treu zu bleiben, nicht in den Bilderdienst zu verfallen, da es sonst untergehen und vom Lande vertrieben werden

würde. — Die erste Rede besteht also aus 3 der Quantität nach ziemlich gleichen Abschnitten. Der erste Abschnitt (1, 6—46) stellt geschichtlich dar, wie die Auflehnung und die Widerspenstigkeit gegen Gott das Volk ins Unglück gestürzt. Der zweite Abschnitt (2, 2—3, 29) erzählt, wie Gott das folgende Geschlecht, das sich vor der Sünde seiner Väter gehütet hat, die Siegeslaufbahn beginnen liess. Der dritte Abschnitt (4, 1—40) zieht, mit den Worten ועתה ישראל (4, 1) beginnend, das Facit aus den zwei geschichtlichen Erzählungen, dass Israel nur im Gehorsam gegen Gott sein Heil finden kann.

Aus dieser Inhaltsangabe der ersten Rede kann man ersehen, was die Haupterzählung in der Rede ist und was bloss nebensächlich als Beiwerk oder Vorbereitung zur Hauptbegebenheit erzählt wird. Im ersten Abschnitte ist offenbar 1, 6—8; 19—46 dasjenige, was Mose den Israeliten hauptsächlich vor Augen führen will, die Erzählung, wie sie auf Gottes Befehl bis an die Grenze des verheissenen Landes gezogen (1, 6—8; 19), wie er sie aufgefordert, ohne Furcht die Eroberung zu unternehmen (1, 20—21), sie aber haben erst durch Kundschafter sich über den Weg, den sie einschlagen sollten, unterrichten lassen wollen (1, 22), Mose habe darein gewilligt (1, 23), die Nachrichten der Kundschafter haben aber das Volk gegen Gott aufgewiegelt (1, 24—28); Mose's Ermahnungen waren vergebens (1, 29—33), Gott habe darauf über dieses ganze Geschlecht mit Ausnahme von Kaleb und Josua den Tod in der Wüste verhängt, dem kommenden Geschlechte das Land verheissen, und den Rückzug nach der Wüste befohlen (1, 34—40); doch entgegen diesem Gottesbefehl unternahm das Volk dennoch den Angriff gegen die Emoriter, wurde aber zurückgeschlagen, und es half ihm nichts, dass es vor Gott weinte und jammerte (1, 41—45); so blieben sie lange Zeit in Kadesch und traten dann den von Gott angeordneten Rückzug an (1, 46—2, 1a); später haben sie noch das Gebirge Seïr umgehen müssen (2, 1b).

Die vv. 1, 9—18 enthalten in einer Episode die Art und Weise, wie Mose das Volk zu dem Kriegszuge gegen die Kanaaniter vorbereitete. Im Gegensatze zum Volke, das erst durch Kundschafter den Weg erspähen und die Stärke des Feindes erkunden zu müssen glaubte, hielt Mose als Vorbereitung zum Kriege nichts weiter für nötig, als Ordnung der Rechtspflege, Sorge für Gerechtigkeit im Volke und Ermahnung zur Befolgung der Gottesgebote

(1, 18). Nach dieser Vorbereitung spricht er ohne Weiteres ראה נתן . . לפניך . . עלה רש (1, 21).

Die zweite Erzählung hat mehrere althistorische Notizen als Parenthesen, die wahrscheinlich während der Rede nicht gesprochen, sondern erst später beim Niederschreiben von Mose eingeschaltet wurden. Es sind dies die vv. 2, 10—11; 20—23; 3, 9; 11; (14). Die eigentliche Haupterzählung berichtet über das zweite von glänzendem Erfolg gekrönte Vordringen Israels zur Eroberung des verheissenen Landes bis zu dem Momente, in welchem Mose seine Rede vorträgt. Gott befiehlt nordwärts vorzudringen (2, 2—3), an den Söhnen Esau's, als Brüdern, zieht man friedlich vorüber (2, 4—8a); ebenso an Moab (2, 8b—9). Darauf überschreitet man den Bach Sered (2, 13). Die Züge von Kades Barnea bis zum Uebergange über den Bach Sered hatten 38 Jahre gedauert, während welcher Zeit das ganze gottwidrige Geschlecht durch besondere Fügung Gottes ausgestorben war (2, 14; 15). Darauf zieht man durch Ammonitis in friedlicher Weise (2, 16—19). Erst beim Gebiete von Sichon rüstet man sich zum Kriege (2, 24—25). Dennoch aber werden erst Friedensboten an Sichon gesendet, um friedlichen Durchzug zu erbitten, welche Bitte aber von jenem zurückgewiesen wurde (2, 26—30). Darauf wird Sichon geschlagen, sein Land erobert, ohne dass man dabei das Land der Söhne Ammons betritt (2, 31—37). Danach wendet man sich nach Baschan, besiegt den König Og und erobert auch dessen Land (3, 1—8; 10). Das ganze eroberte Land wird an die Stämme Ruben und Gad und den halben Stamm Manasse verteilt (3, 12—17).

Nach dem Hauptberichte werden noch drei Tatsachen in Kürze mitgeteilt, die zu derselben Zeit (בעת ההיא, vgl. 1, 9; 18) stattgefunden hatten. Mose ermahnte die Söhne Ruben und Gad, gerüstet vor ihren Brüdern einherzuziehen und das Hauptland der Verheissung erobern zu helfen (3, 18—20). Er ermuntert ebenso Josua ohne Furcht den Kampf zu unternehmen (3, 21—22). Mose betete zu Gott, ihm doch den Uebergang über den Jordan zu gestatten; doch Gott lässt ihn nur von der Ferne das Land schauen, indem Josua unwiderruflich zum Anführer an Mose's Stelle ernannt wird (3, 23—28). — Mit der Angabe, dass man im Tale, Bet-Peor gegenüber, sich niedergelassen, schliesst der erzählende Teil der Rede, um sofort mit ועתה die Ermahnungen zu beginnen.

Die Ermahnungs-Ansprache stellt zwei Thesen auf, führt dann beide Lehrsätze in ausführlichen Erörterungen und Ermahnungen

weiter aus, um zuletzt mit Wiederholung der beiden Sätze in umgekehrter Ordnung die Rede zu schliessen. 1. Satz: Gehorchet den Geboten Gottes, füget nichts hinzu und nehmet nichts davon hinweg (4, 1—2). 2. Satz: Dienet keinen Götzen, hanget an Gott allein. Dieser Lehrsatz wird sofort durch eine geschichtliche Tatsache ad oculos demonstriert: „Ihr habt gesehen, wie die Peor-Diener untergegangen, ihr aber als Anhänger Gottes allesamt noch lebet“ (4, 3—4). Darauf wird der erste Lehrsatz in Kürze erörtert: Beobachtet alle Gebote, denn die Gebote sind weise und gerecht (4, 4—8). Eine ausführlichere Erörterung wird dem zweiten Lehrsatz gewidmet. Um zu erkennen, dass Gott הויה allein der wahre Gott ist und keiner ausser ihm (4, 35), sowie dass dieser Gott nicht in einem Bilde dargestellt werden kann, bedarf es zuvörderst der augenscheinlichen Beweise, die Israel bei der Gesetzgebung am Sinai erfahren hatte. Es wird daher das Volk vor allem ermahnt, nicht zu vergessen den grossen Tag, an welchem Gott die zehn Worte aus dem Feuer verkündet und zugleich Mose beauftragt hatte, die anderen Gesetze dem Volke zu übermitteln (4, 9—14). Da Israel damals gar kein Bild aus dem Feuer wahrgenommen, so soll es sich vor jedem Bilderdienste in Acht nehmen und auch vor dem Dienste der Gestirne, die Gott den andern Völkern zugeteilt, während er Israel als Eigentumsvolk erwählt hat (4, 15—20). In Parenthese bemerkt dann Mose, dass er hier sterben müsse, während Israel ohne ihn ins Land zieht (4, 21—22). Damit wollte er andeuten, dass er fürchte, sie werden wieder, wie bereits einmal bei seiner längern Abwesenheit am Horeb, in den Bilderdienst verfallen. Er warnt darauf, dass sie sich hüten mögen, ein Bild von Gott zu machen, da Gott ein eifervoller Gott ist und dies nicht ungeahndet lassen werde (4, 23—24). Mit weitem prophetischen Ausblick sieht Mose jetzt die Zukunft Israels voraus, wie sie nach längerem Aufenthalt im Lande den Bilderdienst einführen, in Folge dessen aber vom Lande vertrieben unter die Völker zerstreut werden, wo sie Götzen aus Holz und Stein anbeten (4, 25 bis 28). Aber Mose sieht auch voraus, dass Israel wieder reuig zu seinem Gotte zurückkehren und Gott sich seiner wieder erbarmen werde (4, 29—31). Zu seiner früheren Ermahnung zurückkehrend, dass Israel der wunderbaren Offenbarung am Horeb eingedenk sei, erinnert er daran, dass noch niemals ein Volk solcher Gnade und solcher wunderbaren Offenbarung gewürdigt worden sei; Israel allein hat es evident erfahren, dass Gott הויה allein Gott sei, in-

dem es Gottes Stimme vernommen und seine wunderbaren Erscheinungen geschaut (4, 32—36). Nur der Liebe Gottes zu den Vätern hat Israel diese seine Auserwählung, sowie den Besitz des verheissenen Landes zu verdanken (4, 37—38). Israel möge daher die beiden Anfangs vorgetragenen Lehrsätze beherzigen: 1) הויה allein als Gott anerkennen; 2) seine Gebote beobachten (4, 39—40).

C. 1, vv. 1—5. Dies sind die Reden, die Mose redete zu ganz Israel, jenseits des Jordan, in der Wüste, in der Araba, Suf gegenüber, zwischen Paran und Thophel und Laban und Chazerot und Di-Sahab. Eilf Tagereisen sind vom Horeb auf dem Wege zum Gebirge Seïr bis Kadesch Barnea. Und es geschah im vierzigsten Jahre, im eilften Monat am ersten des Monats redete Mose zu den Kindern Israel ganz so, wie ihm der Ewige an sie aufgetragen hatte. Nachdem er geschlagen hatte Sichon, den König der Emoriter, der zu Cheschbon wohnte, und Og, den Konig von Baschan, der zu Aschtarot wohnte, in Edreï. Jenseits des Jordan im Lande Moab unternahm Mose diese Thora aufzuzeichnen, also:

Die erste Frage, die sich uns bei dieser Ueberschrift darbietet, ist, ob dieselbe bloss auf die erste Rede (1, 6—4, 40), oder auf alle Reden des ganzen Buches sich bezieht. Der Umstand, dass die zweite Rede in 4, 44 ff. eine besondere Ueberschrift hat, könnte vermuten lassen, dass unsere Ueberschrift nur zur ersten Rede gehört. Allein abgesehen davon, dass wir am Anfange des Buches eine Ueberschrift zum ganzen Buche erwarten, sind auch die Ausdrücke in v. 3 (ככל אשר צוה) und v. 5 (התורה הזאת) derart, dass man darunter alle Reden des Buches verstehen muss. Ueber die Ueberschrift in 4, 44ff. vgl. zur Stelle. Wir werden deshalb הדברים als „die Reden“ fassen, da sämtliche Reden des ganzen Buches darunter verstanden sind. — אל כל ישראל, ebenso in 5, 1; 27, 9; 29, 1; 31, 1 und sonst. Wenn aber in v. 3 dafür אל בני ישראל gebraucht wird (wie auch sonst an vielen Stellen, nicht nur in PC, vgl. z. B. Exod. 19, 3; 6; 20, 22; Deut. 3, 18; 4, 44ff.), so kann diese Verschiedenheit des Ausdruckes nicht auf eine andere Quelle schliessen lassen, da in ein und derselben Ueberschrift die Wiederholung desselben Ausdruckes weniger angemessen erschiene. (Eine andere Erklärung s. bei Malbim). Vielleicht schien bei der Rede Gottes בני ישראל passender, da Gott in den vordern Büchern in seiner Rede stets דבר אל בני ישראל und dgl. gebraucht.

בעבר הירדן וגו׳ Der Erklärung des R. Jehuda im Sifre (vgl. Midrasch Tannaim zu Deut.), der auch Raschi folgt, dass die folgenden Namen an Sünden Israels erinnern sollen, derentwegen Mose das Volk zurechtgewiesen hat, steht die einfache Erklärung des R. Jose b. Durmaskith gegenüber, dass er selbst aus Erfahrung wisse, dass hier nur Namen von Orten verzeichnet sind, die in der Gegend, wo Israel lagerte, existieren, wenn auch die Namen an bestimmte Ereignisse erinnern, die damals oder in früherer Zeit vorgefallen waren. Wir müssen in unserer Erklärung der letztern Ansicht folgen. Es erhebt sich aber, bevor man noch auf die Namen genauer eingeht, folgende Schwierigkeit. In der Ueberschrift der zweiten Rede 4. 46ff. wird als Schauplatz dieser Gesetzesrede בעבר הירדן בגיא מול בית פעור angegeben, was mit 3,29 und 34,6 übereinstimmt, aber durchaus nicht mit einer Lokalität indentifiziert werden kann, auf welche die in 1,1 vorkommende Bezeichnung passte. Ausserdem ist es den Erklärern noch nicht gelungen, eine derartige Lokalität überhaupt zu finden; es müssten denn die aus anderen Stellen bekannten Namen פארן und חצרות hier eine andere Oertlichkeit bezeichnen, als sonst (z. B. Num. 12,16). Auch die Kritiker stehen an unserer Stelle ratlos, so dass Dillmann nach Anführung aller verzweifelten Erklärungsversuche schliesslich keinen anderen Ausweg weiss, als „v. 1b und v. 2 von 1a ganz abzutrennen und sie als den Rest einer kurzen, aus dem Berichte des D (Deuteronomiker) geschöpften Uebersicht über den vom Horeb bis ins Land Moab zurückgelegten Weg Israels aufzufassen, welche R^d (Deuteronomist), als er die geschichtliche Einleitung des Dt. exzerpierte und in die Moserede umsetzte,*) der Rede selbst hatte vorangehen lassen, um wenigstens in dieser Weise die eigentümlichen Angaben des D zu bewahren." Auch Oettli (Comment. zu Deut.) meint: „Die geographischen Angaben in v. 1b; 2 ergeben keine deutliche Anschauung, sondern scheinen aus geschichtlichem Zusammenhang hierher verschlagen."

Betrachten wir aber die Ueberschrift genauer, indem wir von allen Zerstückelungsversuchen absehen; so finden wir, dass in v. 1—2 drei von einander verschiedene Lokalitäten angegeben werden: 1) בעבר הירדן. Darunter versteht man das Ostjordanland auch, wenn man sich im Osten des Jordan aufhält (s. weiter unten).

---

*) Nach Dillmann soll nämlich R^d eine geschichtliche Einleitung des D in eine Rede (1, 6—8, 29) umgewandelt haben.

Hier kann nur dieselbe Gegend im Lande Moab darunter verstanden sein, wie in v. 5 und weiter 4, 46. 2) במדבר, in der Wüste, und zwar ist dieser Ort בערבה מול סוף in der Araba Suf gegenüber. Unter ערבה versteht man in der Bibel die ganze Niederung an beiden Seiten des Jordan (vom galiläischen Meere an) und des toten Meeres bis zum älanitischen Meerbusen hinab. Hier will die nähere Bestimmung מול סוף = מול ים סוף (מוֹל st. מוּל neben סוּף aus euphonischen Gründen) angeben, dass nur von dem Teile der Araba die Rede ist, der sich zwischen dem toten und roten Meere erstreckt, und der noch gegenwärtig el Araba heisst (während der Teil zwischen dem toten und galiläischen Meere el Ghor genannt wird). 3) Die andere Oertlichkeit der Wüste ובין פארן ובין תופל — ודי זהב. Von בין פארן bis ודי זהב kann nur eine Lokalität genannt sein, weil sonst noch ב׳ vor jedem Namen (כלבן בחצרות ובדי זהב) stehen müsste. Es ist also eine Räumlichkeit in der Wüste, die von den Orten פארן, תופל, לבן, חצרות ודי זהב umgrenzt ist. Da nun ausser פארן und חצרות alle Orte unbekannt sind (denn die Gleichungen תופל mit et Tafîle im nordöstlichen Edom, sowie לבן = לבנה, Num. 33, 20, sind noch mehr als unsicher); so sind wir über diese dritte Lokalität auf Vermutungen angewiesen. Ich glaube, es ist der Lagerort der Israeliten in der Wüste Paran (Num. 12, 16) bei Kadesch (daselbst 13, 26), woselbst sich die Israeliten lange Zeit aufgehalten (Deut. 1, 46). Ist dies richtig, dann gibt der v. 2. אחר עשר יום — עד קדש ברנע die genauere Bestimmung dieser dritten Oertlichkeit an. An allen drei Lokalitäten hatten die Israeliten sich längere Zeit aufgehalten. Denn בערבה מול סוף, in der Araba dem Schilfmeere gegenüber hielt sich Israel den grössten Teil der langen Zeit auf, da es in der Wüste umherirrte und als es das Gebirge Seïr umzog (Deut. 2, 1), während der Aufenthalt im עבר הירדן in die letzte Zeit fällt, nach der Besiegung von Sichon und Og. Es sind somit in vv. 1—2 drei Stätten genannt, an denen Mose die folgenden Reden und Gesetze gesprochen und gelehrt hatte. Selbstverständlich sind nicht alle Reden an allen drei Stätten gehalten worden. Aber ebenso selbstverständlich ist es, dass wenn Gott dem Mose am Horeb die חקים ומשפטים geoffenbart hatte, die er Israel lehren sollte, damit es dieselben im Lande übe (5, 28), Mose diese Gesetze nicht vierzig Jahre bei sich herumgetragen hatte, ohne sie die Kinder Israel zu lehren. Vielmehr hat er schon beim ersten Aufenthalte zu Paran oder Kadesch als die Israeliten im Begriffe waren, ins Land zu ziehen, ihnen viele Gesetze, namentlich die Kriegsgesetze und andere sofort im Lande

zu erfüllende Gebote, mitgeteilt. Später in der Araba hatte er ihnen wohl noch weitere Lehren und Gebote verkündet, und zuletzt im עבר הירדן sprach er alle Reden, so wie sie im Deut. geschrieben stehen, und vielleicht dazu noch alle übrigen Gebote der Thora (vgl. die Einleitung). Dies sagt auch der folgende v. 3.

Der Ausdruck עבר הירדן erscheint auffällig. Schon Ibn-Esra macht darauf aufmerksam und verweist auf ähnliche auffallende Stellen. Spinoza legt auf diesen Ausdruck solches Gewicht, dass er behauptet, Mose könnte das Ostjordanland nicht עבר הירדן „jenseits des Jordan" genannt haben, da er vielmehr den Ausdruck „diesseits des Jordan" hätte gebrauchen müssen. Der Ausdruck „jenseits des Jordan", meinen auch neuere Kritiker, verrate einen Verfasser, der in Palästina schrieb und dem das Land Sichon's und Og's jenseits des Jordan lag. Die Verteidiger der Authentie des Deut.'s haben dagegen behauptet, dass עבר keineswegs bloss „jenseits" bedeutet, sondern dies Wort habe auch manchmal die Bedeutung „diesseits." Diese Behauptung lässt sich allerdings durch einige Argumente belegen. Im Buche Nehemia (2, 7 und s.) wird der Statthalter von Mesopotamien von dem in Persien weilenden Nehemia פחת עבר הנהר genannt, was nicht anders als mit „Statthalter diesseits des Stromes" erklärt werden kann. — 1 Kön. 5, 4 wird von Salomo erzählt: ושלמה היה משל בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה, wo natürlich עבר הנהר ebenfalls diesseits des Euphrat bedeutet. An mehreren Stellen z. B. Num. 32, 19, Deut. 4, 41 findet es die Schrift für nötig, zu עבר הירדן noch die nähere Bestimmung מזרחה hinzuzufügen, was ganz überflüssig wäre, wenn עבר הירדן an und für sich schon „jenseits des Jordan" bedeutete. Josua 9, 1 heisst es: ויהי כשמוע כל המלכים אשר בעבר הירדן בהר ובשפלה וגו׳, wo בעבר הירדן das Westjordanland bezeichnet, also mit „diesseits des Jordan" übersetzt werden muss, (wobei freilich die Kritiker ganz willkürlich behaupten, Josua sei erst im Exile verfasst worden). Allein mit Recht bemerkt Hengstenberg (Beitr. III, 316), dass die Annahme, עבר bedeute bald „diesseits" und bald „jenseits", schon deshalb unwahrscheinlich ist, weil dann die betreffende Ortsbestimmung an vielen Stellen, da nämlich, wo sie ganz allein ohne nähere Bestimmung gegeben wird, ganz überflüssig wäre. Was will die Bestimmung עבר הירדן sagen, wenn man dieselbe sowohl von der Westseite als von der Ostseite verstehen könnte? Die Ansicht H.'s ist daher sehr richtig, dass עבר ohne Ausnahme „jenseits" bedeutet; nur könne das „diesseits" und „jenseits" von doppeltem Standpunkte gebraucht werden, entweder

vom subjectiven Standpunkte des Redenden oder vom objectiven Standpunkte, als allgemeine geographische Bezeichnung. Für den letzteren Gebrauch des diesseits und jenseits lassen sich eine Menge Beispiele anführen. So hiess bei den Römern eine bestimmte Landschaft Gallia citerior und eine andere Gallia ulterior, wenn man auch in Gallien sich aufhielt, wo die Benennung die umgekehrte sein sollte. Ebenso spricht man in Ungarn immer ohne Rücksicht darauf, wo man sich befindet, von dem Kreise diesseits und jenseits der Donau oder diesseits und jenseits der Theiss, von Cisleithanien und Transleithanien; ebenso spricht man von der Landschaft Traz os Montes in Portugal, von der Napoleonischen cisalpinischen Republik ohne Rücksicht auf den subjectiven Standpunkt. Durch diese Bemerkung wird der Ausdruck עבר הירדן nicht nur nicht gegen die Authentie zeugen, sondern vielmehr einen Beweis für dieselbe liefern. Denn in keinem andern Buche der Bibel hat עבר הירדן die doppelte (subjective und objective) Bedeutung als im Pent. und in Josua. Dies weist darauf hin, dass die betreffenden Werke in einer Zeit geschrieben sind, wo man sich noch im Ostjordanlande befand und das Westjordanland als „jenseits" bezeichnen konnte. Mit Recht bemerkt Hbg., dass auch die Gegner das „jenseits" im objectiven Sinne anerkennen müssen, da doch unmöglich angenommen werden kann, dass der Verf. des Deut.'s, der doch für Mose gehalten sein will, gleich am Anfange sich verraten würde. Das עבר הירדן darf demnach gar nicht mehr als Beweis gegen die Authentie des Pent.'s angeführt werden. Bleek wendet zwar gegen Hbg. ein, dass dieser Gebrauch des עבר הירדן im objectiven Sinne sich auch erst nach der Besitznahme des West-Landes gebildet haben konnte, wo man dieses als das Hauptland und das auf der andern Seite liegende als das „jenseits" betrachtete; dagegen aber müsse vor der Eroberung des Landes in der Sprache nur das Westjordanland für das jenseitige gehalten worden sein. Allein dieser Einwand hat nicht beachtet, dass die Israeliten mit andern Völkern im Verkehr standen und dass bereits die Patriarchen in Palästina gewohnt, die Sprache dieses Landes angenommen und auf ihre Nachkommen vererbt hatten. Wurde nun in Palästina und Aegypten das Ostjordanland als עבר הירדן bezeichnet, so blieb diese Benennung auch bei den Israeliten in der Wüste bestehen. (Vgl. die spätere Bezeichnung „Peräa").

Im Einzelnen ist noch zu bemerken. Zu סוף; unter ים סוף versteht die Schrift nicht nur den heroopolitanischen Meerbusen (Exod.

13, 18; 15, 4 u. s.), sondern auch, wie hier, den älanitischen Meerbusen (Num. 14, 25; 21, 4 u. s.). דרך הר שעיר heisst in der Richtung nach dem Gebirge Seïr (1, 19; 2, 8). Es ist hier nicht das im Osten der Araba gelegene Seïr-Gebirge gemeint, sondern das Seïr bei חרמה (1, 44), der Teil von Edom, der an Kadesch grenzte (Num. 20, 16), das Gebirgsland der Azazimeh, das noch jetzt bei den Arabern den Namen Seïr führt (s. Ritter Erdkunde XIV, S. 840 und 1087). Ueber קדש ברנע vgl. Num. 12 Ende. Wenn die Kritik v. 3 wegen עשתי עשר (st. אחד עשר in v. 2) einer andern Quelle (der Grundschrift P) zuweist, so hat sie übersehen, dass sowohl das Buch der Könige als auch Jeremia und Ezechiel bald עשתי עשר bald אחת עשרה schreiben, vgl. 2. Kön. 9, 29; 23, 36; 24, 18 mit 25, 2; Jer. 52, 1 mit 1, 3 und 39, 2 und 52, 5; Ez. 30, 20 mit 26, 1 und 40, 49. ככל אשר צוה וגו'. Es ist dies die ganze gesetzliche Thora und das Deut., vgl. die Einl. Mit diesem v. wird zugleich gesagt, dass auch die deuteronomischen Gesetze von Gott stammen, wie dies ja auch aus 6, 1 zu ersehen ist (vgl. auch 4, 5 und Jos. 1, 3). Die Zeitbestimmung in diesem v. bezieht sich aber auch auf die nach v. 1 im עבר הירדן gehaltenen Reden Mose's. Wenn nun auf die genaue Zeitbestimmung in v. 3 eine allgemeinere in v. 4 folgt; so ist dies nicht dadurch erklärt, dass man mit Dillmann u. A. v. 4 einem anderen Verf. (R^d, Dillmann) zuweist. Denn auch dann bleibt die Ungenauigkeit in v. 4 auffällig, da doch die Rede nicht sofort nach der Besiegung des Sichon und Og gehalten wurde, indem in derselben bereits von der Zuteilung des Ostjordanlandes an Rëuben und Gad (3, 12 ff.) und von noch späteren Ereignissen (3, 21 ff.) gesprochen wird. V. 4 ist daher nicht als eigentliche Zeitbestimmung, sondern als Voraussetzung der folgenden Reden eingeführt. Erst nachdem Mose die Erfüllung der göttlichen Verheissung durch die Besiegung der zwei mächtigsten Könige begonnen hatte, konnte er die folgenden Reden halten; so schon Sifre und Raschi. — באדרעי könnte als Ort der Schlacht auf הכותו bezogen werden (3, 1). Besser aber bezieht man es auf אשר יושב, da אדרעי zweite Residenz Og's war (Jos. 12, 4; 13, 12; 31). Es fehlt dann das ו', sowie in v. 1 vor במדבר und vor בין פארן. LXX und Vulg. geben ebenfalls „und in Edreï“, ebenso ein Kod. bei Kennicott. — בעבר — בארץ מואב; hiermit wird der Faden des Anfangs der Ueberschrift wieder aufgenommen. Nachdem in Zwischensätzen gesagt worden war, 1) an welchen anderen Orten noch Mose diese Reden gesprochen (v. 1 b, 2); 2) in welcher Zeit Mose alle Gebote Gottes

Israel mitgeteilt (v. 3); 3) dass der Sieg über Sichon und Og Mose zu folgenden Reden berechtigte; — wird jetzt erzählt, dass die folgende Thora im Lande Moab von Mose aufzuzeichnen unternommen wurde. הואיל, er unternahm, wie Gen. 18, 27, mit verb. fin. st. inf., wie Hosea 5, 11 u. s. — באר nach den meisten Comment. „erklären, deutlich vortragen" oder „öffentlich vortragen" (Dillm.). Allein an den beiden Stellen, wo באר noch vorkommt (27, 8; Hab. 2, 2), handelt es sich um eine schriftliche Aufzeichnung, indem באר nach seiner Grundbedeutung „graben" eher eine schriftliche Aufzeichnung, als ein mündliches Erklären bezeichnet. Ferner ist von den Reden im Deut. immer hervorgehoben, dass sie Mose niedergeschrieben, vgl. 17, 18; 31, 9; Jos. 1, 8; 8, 31 f.; 34; 23, 6. Wir werden weiter zu 17, 18 darlegen, dass unter התורה הזאת im Deut. die ganze Thora zu verstehen sei. Dennoch aber ist hier bemerkt, dass mit der Aufzeichnung des Deut.'s, als des Schlusses der Thora, die Niederschreibung der ganzen Thora vollendet war. לאמר kann auf דבר (v. 3) bezogen werden, vgl. 5, 5. Sifre zu דבר משה אל כל ישׂ׳ (Ende § 2) bemerkt וכי לא נתנבא משה אלא עשר דברות (die Handschr. hat אלא אלו הדברים, eine Verbesserung des dem Abschreiber unverständlichen עשר דברות). Daraus erhellt, dass unsere Weisen in Deut. 10 Reden des Mose gefunden haben. Es sind dies vielleicht: 1) 1, 6—4, 40; 2) 5, 1—26, 19 (die Hauptrede); 3) 27, 1—8; 4) 27, 9—28, 68 (die דברי הברית); 5) 29, 1—30, 20; 6) 31, 2—6; 7) 31, 7—8; 8) 31, 10—13; 9) 31, 26—32, 47; 10) 33, 2—29. Davon sind 6 grosse Reden und 4 kleinere Ansprachen (3, 6, 7, 8). Vgl. aber noch eine andere Erkl. im Jahrbuch der jüd. literarischen Gesellschaft zu Fkft. a. M. 1908 S. 311.

VV. 6—8. Der Ewige, unser Gott, redete zu uns am Horeb also: Ihr weilet nun lange genug an diesem Berge. Wendet euch und brechet auf und kommet zu dem Emoritergebirge und zu allen seinen Nachbarn in der Araba, im Gebirge und in der Niederung, im Süden und am Meeresgestade. ins Kenaaniterland und zum Libanon, bis an den grossen Strom, den Euphrat-Strom. Siehe, ich gebe das Land vor euch dahin, gehet hinein und nehmet das Land in Besitz, das der Ewige euren Vätern, dem Abraham, Isaak und Jakob zugeschworen hat, es ihnen zu geben und ihrem Samen nach ihnen.

ה׳ א׳. Derselbe Gott, der sich uns als אנכי ה׳ א׳ offenbart hat (Exod. 20, 2). דבר אלינו. Diese Rede findet sich nirgends wörtlich,

inhaltlich vielleicht in Exod. 33, 1ff. (vgl. aber weiter 10, 11), aber auch in dem Signal, das durch die Erhebung der Wolke in der Wüste zum Aufbruch gegeben wurde, war dieses Gotteswort enthalten. Num. 10, 11ff, wo על פי ה׳ וגו׳ unsere Rede meinen kann. Der Sam. hat nach Num. 10, 10 wirklich die Worte hinzugefügt: ויאמר ה׳ אל משה רב לכם שבת בהר הזה וגו׳. — בחורב. Ueber die Namen חורב und סיני vgl. zu Exod. 3, 1. רב לכם שבת, sie hatten dort ein Jahr, weniger 10 Tage verweilt (Exod. 19, 1; Num. 10, 11). Mehr aber wird wegen der dort erlebten wichtigen Ereignisse, der Gesetzgebung, des Baues und der Einweihung der Stiftshütte, der Ausdruck רב לכם (vgl. 2, 3; 3, 26; Num. 16, 3) gebraucht, wie bereits ספרי bemerkt. — פנו, סעו, בואו, ohne Schwertstreich sollten sie das ganze Land erobern (Sifre zu v. 8). — הר האמורי. Die Emoriter, die auf dem Gebirge wohnten (Num. 13, 29), waren das Hauptvolk von ganz Palästina, vgl. Amos 2, 9 f. — ואל כל שכניו. Nach Sifre (ebenso T. Jon.) sind darunter Ammon, Moab und Edom verstanden, da erst später wegen der Sünde der מרגלים verboten wurde, diese Völker anzugreifen. Dadurch begreifen wir, warum im zweiten Teil der Erzählung (2, 4 ff.) die Unverletzlichkeit dieser Gebiete besonders hervorgehoben wird, indem dies in Folge der Versündigung Israels von Gott angeordnet worden war. בערבה ist hier die Jordanebene, das heutige Ghor. Der Bedeutung nach dürfte mit ספרי das Wort ערבה = מישור של יער (מישרא דחורשא T. Jon.) „Waldebne“ sein. Die Handschrift hat מישור של צוער. — בהר. Das Gebirge Juda und Ephraïm (Jos. 15, 48 ff.; 20, 7). — ובשפלה, der niedrige flache Landstrich zwischen dem Gebirge Juda-Ephraïm und dem mittelländischen Meere, Jos. 11, 16; 15, 33. — ובנגב, das Südland, Gen. 12, 9; Num. 13, 17. — ובחוף הים, das Küstenland des mittelländischen Meeres. — ארץ הכנעני fasst die einzelnen Teile zusammen, s. 11, 30. — והלבנון, der Libanon wird als die nördliche Grenzmauer besonders genannt, vgl. 3, 25. — עד—פרת, vgl. 11, 22 ff. Wenn Israel sofort dem Willen Gottes gefolgt wäre, so hätte es das Land in dieser seiner weitesten Ausdehnung in Besitz genommen. — ראה, auch beim Plural, wie eine Interjection (4, 5; 11, 26 Sam.: ראו). — נתתי, im Perf., weil es, von Gott beschlossen, als bereits geschehen betrachtet wird. — לפניכם, vor euch, in eure Gewalt. — ורשו, von ירש erben, in Besitz nehmen (auch ausserhalb des Deut. an unzähligen Stellen). אשר נשבע ה׳ (Sam. אשר נשבעתי), Gott spricht von sich in der dritten Person, wie Exod. 24, 1, vgl. Ramban. — לתת — אחריהם (Sam.: לתת לזרעם אחריהם, vgl. meine Abhdl. „Der ob. Gerichtsh.“ S. 36, Note 6),

gemeint ist: ihnen in ihren Nachkommen, vgl. Gen. 13, 15; 17, 8. Nach Sifre bezieht sich להם auf die erste ins Land gekommene Generation, und ולזרעם auf deren Nachkommen.

V. 9. Und ich sprach zu euch um diese Zeit: Ich kann euch nicht allein tragen.

Bevor Mose mit v. 19 in seiner Erzählung fortfährt, schiebt er einen Bericht über die von ihm am Berge Horeb angeordnete Organisation des Volkes ein, um damit anzuzeigen, welche Vorbereitungen er seinerseits für den zu unternehmenden Eroberungszug getroffen hatte. Sind die Obersten über 1000 und über 100 zugleich die Heerführer gewesen, wie wir zu Exod. 18 Ende ausgeführt, so ist dieser Bericht hier gewiss an seinem Platze. בעת ההיא bezieht sich auf die Zeit des Aufenthalts am Horeb, also auf בחרב in v. 6. לא אוכל וגו׳, der Ausdruck, wie in Num. 11, 14; der Sache nach aber ist es das, was Jithro noch vor der Gesetzgebung zu Mose gesagt hatte, Exod. 18, 17 ff. Man findet es leicht begreiflich, dass Mose hier in seiner Rede es nicht für nötig hält, zu erwähnen, dass Jithro ihm den Rat zu dieser Organisation gegeben.

VV. 10—11. Der Ewige, euer Gott, hat euch gemehret, und siehe, ihr seid heute wie die Sterne des Himmels an Menge. Der Ewige, der Gott eurer Väter, füge zu euch hinzu, so viel ihr seid, tausendfach, und segne euch, wie er euch verheissen hat.

הרבה אתכם. Es erinnert Mose zugleich, wie Gott seine den Erzvätern gegebene Verheissung so herrlich erfüllt hat (Gen. 15,5). — לרוב, an Menge (Ew. 217 d α 2) — יוסף — ה׳. Indem Mose von der Menge Israels spricht und dann fortfahren will, dass er diese grosse Last nicht tragen kann, fühlt er sich gedrungen, zuvor Israel seinen Segen zu erteilen, auf dass seine Worte nicht so verstanden werden sollen, als beklagte er die grosse Vermehrung des Volkes. So feinfühlend konnte sich nur der wirkliche Mose zeigen, der zu seinem Volke sprach, das er, wie ein Wärter, auf Händen getragen, der רעיא מהימנא, der treue Hirte, (wie die Kabbala Mose nennt), der nur auf das Wohl seiner Herde bedacht ist. Ein Späterer, der die Rolle Mose's angenommen, hätte schwerlich hier seinen Vortrag durch diese Segnung unterbrechen zu müssen für nötig erachtet. — ככם, wie ihr seid. — ויברך, damit sind die anderen Segensverheissungen gemeint, z. B. Gen. 12, 1 ff.; 17, 4 ff.; 22, 17 f.;

26, 3 f.; 28, 13 f. — דבר לכם, durch die Erzväter. Nach Raschi heisst לכם bei דבר so viel wie בשבילכם, euretwegen.

V. 12. Wie kann ich allein eure Bürde und eure Last und eure Streitsachen tragen?

טרחכם dürfte wohl die Bürde der Verwaltung bedeuten oder der Mittlerschaft zwischen dem Volke und Gott, דרוש אלקים (Exod. 18, 15). — משאכם ist die Last der Führung und Versorgung, nach Num. 11, 11 ff., die er aber erst später in קברות התאוה mit den 70 Aeltesten teilte. Jetzt galt es hauptsächlich, die Rechtspflege (ריבכם) von seinen Schultern abzuwälzen und sich dazu Mithelfer zu verschaffen.

V. 13. Gebet her weise, verständige und anerkannte Männer nach euren Stämmen, dass ich sie als eure Häupter einsetze.

הבו לכם, wie Jos. 18, 4. Es sind zwischen unserer Darstellung und der im Exod. 18, 21 ff. zwei Differenzen zu bemerken: 1) In Exod. trifft Mose die Auswahl der Männer, während dieselbe hier vom Volke ausgeht; 2) wird hier vorzüglich auf intellectuelle Eigenschaften (חכמים, נבונים), in Exod. dagegen auf moralische Vorzüge das Hauptgewicht gelegt (יראי אל׳, אנשי אמת, שונאי בצע). Da nun nach den meisten Kritikern Exod. 18 dem Deut. als Quelle vorgelegen hat, so kann unsere Stelle zur Vorsicht mahnen, dass man nicht aus scheinbaren Widersprüchen voreilige Schlüsse ziehe. In der Tat sind die Widersprüche hier nur scheinbare. Es ist selbstverständlich, dass, wenn auch Mose die letzte Entscheidung, die Ernennung zum Richter, zukommt, wie er dies ja auch hier mit den Worten ואשימם בראׄ׳ (vgl. bes. v. 15) ausdrückt, er dennoch genötigt war, sich vom Volke dessen Vertrauensmänner bezeichnen zu lassen, weil gerade die Wahl durch das Volk Mose die Gewähr dafür bot, dass der Gewählte die von ihm geforderten Charaktereigenschaften besitzt. Wenn nun Jithro auf die moralischen Vorzüge das Hauptgewicht legte und die nötigen intellectuellen Eigenschaften in dem einen Ausdruck אנשי חיל (tüchtige Männer) zusammenfasste, so hat Mose in seiner Rede an das Volk mit Recht mit dem Worte ידועים (bekannt, allgemein anerkannt) die erforderlichen moralischen Eigenschaften in Kürze andeuten können, indem er damit seine Erwartung ausdrückt, dass das Volk nur würdigen Männern sein Vertrauen schenken wird. Solche Freiheiten in der Rede konnte sich aber nur Mose selbst gestatten; ein Späterer,

der Exod. 18 als Quelle für seine Darstellung benutzte, hätte sich sklavisch an seine Vorlage gehalten und sich nicht eine solche Abweichung gestattet (vgl. die Einl.). — חכמים sind Weise an Erfahrung und an Gesetzeskenntnis. — נבונים (part. niph. von בין) Einsichtsvolle, Verständige, die in das Wesen der Dinge eindringen und im Stande sind, aus den gegebenen Prämissen die richtige Entscheidung zu folgern. — ידעים, Wohlbekannte; aber hier „als würdig Anerkannte.“ — So nach Sifre und Raschi. Dagegen haben die Targumim und LXX יְדְעִים, wie יודעים erklärt; Onk. מדען, Wissende; Jon. מרי מנדעא, Herrn der Kenntnis, Kenntnisreiche. Die Form פעול bei intransitiven Verben bezeichnet eine inhärierende Eigenschaft (GK§50f., vgl. auch Ewald 149d). Auch in Kohelet 9, 11 findet sich die Reihenfolge חכמים, נבונים und יודעים. — לשבטיכם ist nach den Accenten von ידעים zu trennen. „Nach euern Stämmen“, d. h. stammweise, so dass jeder Stamm seine Richter aus sich selbst bekomme (vgl. 16, 18); es bezieht sich also auf הבו לכם אנשים, vgl. v. 15. ואשימ׳ בראשכם das ב׳ ist ב׳ essentiae (Ew. 217 f, GK 119 i); also nicht „ich will sie an eure Spitze setzen“ (1. Kön. 21, 12), da es dann im Sing. בראשכם heissen müsste, sondern: „ich will sie als eure Häupter einsetzen, wie v. 15 zeigt.

V. 14. Und ihr antwortetet mir und sprachet: Gut ist die Sache, die du gesprochen, zu tun.

Nach Sifre liegt in diesen Worten ein Tadel für das Volk. Es hätte nicht die erprobte weise Führung eines Mose so ohne Widerstreben aufgeben sollen, um sich anderen noch unerfahrenen Männern anzuvertrauen. — לעשות bezieht der Sifre richtig auf טוב: es ist gut, dass du deinen Vorschlag sofort zur Ausführung bringst. כשהייתי מתעצל הייתם אומרים יעשה מהרה, als ich mich lässig zeigte, spracht ihr, er möge es bald ausführen. Wenn die Kundschafter, wie aus Num. 13, 3 hervorzugehen scheint, zu den eben eingesetzten ראשים gehörten, so wäre die Erzählung der Einsetzung der neuen „Häupter“ als Einleitung zur Geschichte von den Kundschaftern am besten begründet.

V. 15. Da nahm ich die Häupter eurer Stämme, weise und anerkannte Männer, und machte sie zu Häuptern über euch, zu Obersten über tausend, Obersten über Hundert, Obersten über fünfzig und Obersten über zehn und zu Ordnern nach euren Stämmen.

ראשי שבטיכם, sie waren schon vorher als Stammhäupter anerkannt. — חכמים וידעים. Nach Sifre hat Mose נבונים nicht gefunden. Nach Sifre muss ferner ein Richter sieben Eigenschaften besitzen, und zwar, wie in דברים רבה angegeben wird, drei, die hier in v. 13 aufgezählt sind, und vier nach Exod. 18, 21. Anders zählt Maimon. in H. Sanhed. 2, 7, s. Mid. Tan. 8. — ואתן אותם ראשים. Neben der allgemeinen Anerkennung (מומחה לרבים s. m. Comment. zu M. Sanhed. 3, 1, Note 9) ist noch die Autorisation von Seiten der höchsten Autorität in Israel nötig; hier war es Mose, später zur Zeit des Talmuds war נטילת רשות (Autorisation) erforderlich vom Nasi (in Palästina) oder vom Exilarchen (in Babylonien), Sanhed. 5a. — ידועים nach Targg. „kenntnisreiche". — שרי אלפים vgl. Exod. 18, 25. — Nach T. Jon., Mech. zu Exod. und T. Babli Sanhed. 18a war die Zahl aller Obersten insgesamt 78 600, und zwar: 600 Oberste über 1000 (da die Gesamtsumme des Volkes rund 600 000 betrug) 6000 Oberste über hundert, 12 000 Oberste über fünfzig und 60 000 Oberste über zehn. Ibn Esr. meint, es sei unwahrscheinlich, dass Mose so viele Oberste eingesetzt habe (vgl. Spr. 28, 2). Nun findet man beim Kriege noch sonst Oberste über 1000 und über 100 (Num. 31, 14; 48; 1. Sam. 8, 12; 17, 18). Oberste über 50 findet man ebenfalls (1. Sam. 8, 12; 2. Kön. 1, 9ff.; Jes. 3, 3); auch dort könnten es Kriegshauptleute sein. Bei der Gerichtsbarkeit erscheint allerdings eine solche Dezimaleinteilung schwierig, namentlich wenn die einen Richter den andern untergeordnet gewesen sein sollten. Hengstenberg (Beitr. III 415ff.) u. A. nehmen daher an, dass hier nur die in Aegypten gelockerte Stammesverfassung wieder hergestellt worden sei. Danach bezeichnet אלף nicht gerade „tausend", sondern ein grösseres Geschlecht, wie z. B. Num. 1, 16 die zwölf Stammfürsten „Häupter der Tausende Israels" genannt werden (vgl. noch Num. 10, 4; Jos. 14, 21; Richt. 6, 15; 1. Sam. 10, 19). Sowie nun 1000 ein Geschlecht, so sollen 100, 50, 10 eine grössere oder kleinere Familie bezeichnen. Indessen erscheint eine solche Erklärung des Textes gezwungen. Richtiger scheint die Ansicht des R. Elia Wilna (אדרת אליהו) zu sein, wonach die verschiedenen Obersten verschiedene Funktionen hatten. Die Obersten über 1000 waren bloss Anführer im Kriege, die über 100 die Richter, die über 10 die Ordner (שוטרים), die über 50 waren die Lehrer des Volkes, nach Jes. 3, 3, vgl. Chagiga 14a (vgl. auch Meklenburg z. St.). Wenn nun auch im Einzelnen nicht alles zutreffen mag, so kann man dennoch, da שפט im Hebr. nicht bloss die richterliche Funktion,

sondern auch die Verwaltungstätigkeit mit einschliesst, die verschiedenen Obersten als über verschiedene Zweige der Verwaltungs- und Gerichtsordnung eingesetzt betrachten, deren Einzelheiten sich nicht mehr bestimmen lassen. — ושוטרים, nach Sifre waren dies Leviten nach 2. Chron. 19, 11 und Neh. 8, 11. Ueber die Bedeut. s. weiter zu 16, 18.

VV. 16—17. Und ich befahl euren Richtern zu derselben Zeit also: Höret zwischen euren Brüdern und richtet recht zwischen einem Jeden und seinem Bruder und seinem Fremdling. Kennet kein Ansehen im Gerichte, den Kleinen wie den Grossen sollt ihr anhören; scheuet euch vor niemanden, denn das Gericht ist Gottes; und die Sache, die euch zu schwer sein wird, bringet zu mir, dass ich sie vernehme.

שמוע, wie im Griechischen, befehlender Inf. (Ev. 238c GK. 113bb). בין אחיכם — Nach Sanhed. 7b ist hier eine Warnung, dass der Richter nicht die eine Partei anhöre, bevor die andere zugegen ist. ושפטתם צדק = ושפ׳ משפט צדק vgl. 16, 18. — ובין גרו, der Fremdling ist vor Gericht mit dem Einheimischen gleichberechtigt (24, 17; 27, 19; Lev. 24, 22). גרו sein Fremdling steht wohl deshalb, weil der Fremdling gewöhnlich als שכיר ותושב im Dienste des Einheimischen stand, vgl. Exod. 20, 19. Nach einer Erkl. im Sifre ist גרו „sein Mitbewohner, Nachbar." — לא תכירו וגו׳ s. weiter zu 16, 19. — כקטן וגו׳. Nach Sifre wird hier gewarnt, dass man nicht einmal zum Scheine, um den Grossen nicht zu beschämen, denselben für gerecht erklären darf in der Absicht, ihn dann privatim zur Zahlung des schuldigen Betrages zu bewegen. Nach Sanhed. 8a ist כקטן כגדול ein geringes und grosses Streitobjekt. — תשמעון, die emphatische Form des Imperf. ist besonders in den Reden des Deut.'s beliebt; aber auch sonst vorzüglich in der Rede Mose's (aber auch in Gesetzen) ist sie zu finden, vgl. Exod. 14, 14; 17, 2; 34, 13; Num. 11, 19; 16, 28; 29; 32, 7; 15; 20; 23. Nach diesen Beispielen hat man kein Recht die Form auf ון als ein Kriterium für deuteronomische Stellen anzusehen. — לא תגורו s. zu 18, 22. Unsere Weisen in Sanhed. 6b lehren, nach dieser Stelle, dass der Schüler nicht einmal aus Scheu vor dem Lehrer mit der Wahrheit zurückhalten solle. — כי המשפט וגו׳, 2. Chron. 19, 6. — והדבר וגו׳ s. Exod. 18, 22; 26.

V. 18. Und ich befahl euch zu derselben Zeit alle die Dinge, die ihr tun sollet.

Nach dem Sifre sind unter אתכם die Richter angeredet (wie 3, 18 die dritthalb Stämme), und es wären unter את כל הדברים speciell die 10 Bestimmungen verstanden, nach denen der Zivilprozess vom Kriminalprozess verschieden behandelt wird. Dem einfachen Sinne nach sind hier (wie Ramban bemerkt) die religiösen Unterweisungen gemeint, die Mose damals dem Volke gegeben hat, nach Exodus 18, 20. Klostermann verbindet diesen Satz mit dem vorigen v.

V. 19. Da brachen wir vom Horeb auf und durchzogen jene grosse und furchtbare Wüste, die ihr gesehen habet, den Weg nach dem Emoritergebirge, wie der Ewige, unser Gott, uns befohlen hatte, und kamen bis Kadesch Barnea.

Die Erzählung wird hier fortgesetzt, nachdem die Parenthese vv. 9—18 dieselbe unterbrochen hat. Solche Unterbrechungen durch längere Parenthesen sind im Deut. so häufig, dass es ganz unstatthaft ist (wie dies neuere Ausleger mitunter tun), dieselben einer fremden Hand zuzuweisen. — ונסע ונלך, die Zwischenstationen קברות התאוה und חצרות (Num. 11, 35; 12, 16; 33, 16f.) werden hier, als nicht zum Zweck der Rede gehörig, nicht erwähnt. — המדבר וגו׳, vgl. 8, 15. — אשר ראיתם sagt, wie das אשר ראית in v. 31, dass die Wunder, die ihnen Gott in dieser Wüste erwiesen hatte, sie mit Gottvertrauen hätte erfüllen müssen. — הר האמורי, v. 7. — קדש ברנע (vgl. Num. 12, 16; 13,26). Es sei hier nur bemerkt, dass die nähere Bezeichnung ברנע dieses קדש (Kades), von קדש (Kedes) Josua 15, 23, mti dem es in der nicht vocalisierten Schrift leicht verwechselt werden könnte, zu unterscheiden beabsichtigt (vgl. Wetzstein bei Delitzsch, Gen. 4. Aufl. S. 585.)

VV. 20—21. Da sprach ich zu euch: Ihr seid bis zum Emoritergebirge gekommen, das der Ewige, unser Gott, uns gibt. Siehe, der Ewige gibt das Land vor dir dahin, ziehe hinauf, nimm's in Besitz, wie der Ewige, der Gott deiner Väter, dir verheissen hat, fürchte nicht und erschrick nicht.

Mose ruft dem Volke an der Grenze des verheissenen Landes nochmals die Worte Gottes (oben v. 7f.) in Erinnerung. — הר האמורי, oben v. 7. — לפניך nach באתם, der Wechsel zwischen Einz. und Mehrz. bei der Anrede des Volkes sehr oft, auch in den Gesetzen,

z. B. Lev. 19, 9; 12; 15; 19; 27; 34. — עלה ריש, das Asyndeton bezeichnet die Leichtigkeit der Besitznahme; ihr braucht nur hinaufzugehen, um es sofort im Besitz zu nehmen. — כאשר דבר, v. 11. — אל תחת, von חתת gebrochen, erschrocken sein (vgl. Gen. 9, 2 חתכם).

V. 22. Ihr aber tratet alle zu mir und sprachet: Lasst uns Männer vor uns hersenden, dass sie uns das Land ausforschen und uns Bescheid bringen über den Weg, den wir hinaufziehen und die Städte, zu denen wir kommen sollen.

Schon bei Tab'era und Kibrot Hataawah hatte sich die Widerspenstigkeit und der Unglaube des Volkes in grellem Lichte gezeigt. Mose weist später in seinen Reden auf diese Vorgänge hin, als Vorspiel zu dem hier Erzählten (10, 22f.). Hier übergeht Mose diese Vorgeschichte, führt aber dafür ein Moment an, das ebenso, wie jene Begebenheiten, die Kleingläubigkeit Israels dokumentierte, nämlich das stürmische Verlangen des Volkes, vor dem Einzuge ins Land Kundschafter auszusenden. In dem ותקרבון אלי כולכם liegt schon dieser Vorwurf. כולכם בערבובי' „ihr alle durcheinander tratet an mich heran", wie Sifre bemerkt, indem er zugleich auf 5, 20 hinweist, wo mit ותקרבון אלי כל ראשי שבטיכם וזקניכם ein geordnetes, respektvolles Nahetreten der Vertreter und Häupter des Volkes dargestellt ist. Hier, wo unmittelbar vorher von der von Mose angeordneten Organisation erzählt wird, drückt das כולכם um so deutlicher ein durch stürmischen Volksauflauf kundgegedenes Verlangen aus, dessen eigentliches Motiv (die Kleingläubigkeit) zwar durch beschönigende Worte verhüllt wurde, aber später desto schmählicher durch Murren und Empörung gegen Gott an den Tag kam. In der Geschichtserzählung Num. 13 wird von diesem scheinbar harmlosen Verlangen des Volkes keine Notiz genommen, nachdem vorher in den Erzählungen von Tab'era und Kibrot Hataawah viel gravierendere Vergehen von Seiten Israels berichtet worden sind. Es lässt sich ausserdem leicht zeigen, dass der Widerspruch, den manche Kritiker zwischen der Darstellung an unserer Stelle und der Geschichtserzählung in Num. 13 gefunden zu haben glauben, nur ein scheinbarer ist. Die erste Veranlassung zur Aussendung der Kundschafter ging sicherlich vom Volke aus, denn dieses zeigte ja auch später genugsam seine Verzagtheit und seinen Mangel an Gottvertrauen. Hat ja auch Josua, wie in Jos. 2 erzählt wird, aus eigenem Antriebe Kundschafter nach Jericho gesendet. Es

wäre daher auch ohne die Darstellung im Deut. aus den Umständen zu schliessen, dass die Aussendung der Kundschafter nicht erst durch den Ausspruch Gottes veranlasst wurde. Wenn daher in Num. 13, 2 Gott zu Mose sagt: שלח לך אנשים וגו׳, so ist dies bloss 1. eine Erlaubnis, die Kundschafter auszusenden (שלח לך heisst: du kannst senden, Raschi u. A.) und 2. eine Vorschrift, dass von jedem Stamme ein Mann, und zwar immer einer der Vornehmsten gesendet werde. Dass Mose alle die Einzelheiten im Deut. nicht erzählt, geschieht einfach aus dem Grunde, weil sie in seine Strafrede nicht hinein gehören, während wieder die Geschichtserzählung in Num. es für überflüssig erachtet, zu berichten, dass die Israeliten die Aussendung der Kundschafter verlangt hatten. Es ist überhaupt einleuchtend, dass mancher Umstand vom Historiker als nicht von Belang verschwiegen wird, während vom Redner gerade solche Momente hervorgehoben werden, um seine Rede desto wirksamer zu gestalten. Als eklatantes Beispiel kann hierfür die Rede Juda's bei Joseph in Gen. 44, 18—34 angesehen werden. Es dürfte keinem ernsten Forscher in den Sinn kommen, diese Rede einem anderen Verfasser, als die vorhergehende Geschichtserzählung zuzuweisen. Und dennoch finden sich hier eben solche scheinbare Incongruenzen, wie zwischen dem Deut. und der Geschichte in den vorderen Büchern des Pent.'s. So z. B. fragt in den vorhergehenden Erzählungen Joseph seine Brüder nicht zuerst: היש לכם אב או אח. Ferner haben nach der Geschichtserzählung die Brüder auf die Forderung Josephs, den jüngsten Bruder zu bringen, gar keinen Einwand erhoben, während nach der Rede Juda's die Brüder darauf entgegnet haben: לא יוכל הנער לעזוב וגו׳ (Gen. 44, 22). In derselben Weise finden sich scheinbare Widersprüche zwischen der Rede Eliesers, des Knechtes Abrahams (Gen. 24, 34—49) und der vorhergehenden Erzählung. — לפנינו, vor uns, bevor wir hinaufziehen. — וישיבו וגו׳ Num. 13, 26. — את הדרך könnte als Fortsetzung zu את הארץ und von ויחפרו abhängig betrachtet werden (Dillm.); indessen ist es doch besser, mit den Accenten es als Erklärung zu וישיבו אותנו וגו׳ zu fassen, indem man leicht, etwa ויגידו לנו (sie mögen uns anzeigen) ergänzen kann, das mit השב דבר synonym ist. — את הדרך — ואת הערים, sie wollten scheinbar nur den Weg und die zuerst zu besetzenden Städte erkunden.

V. 23. Und die Sache gefiel mir, und ich nahm aus euch zwölf Männer, je einen Mann vom Stamme.

Nicht Arges ahnend, hatte Mose den Vorschlag gebilligt, und, wie Num. 13, 2ff. erzählt wird, hat auch Gott die Erlaubnis dazu gegeben; aber dabei befohlen, dass von jedem Stamme (Levi, der keinen Anteil am Lande hatte, ausgenommen) ein angesehener Mann (נשיא) zu dieser Sendung auserwählt werde. In dieser Weise sollte alles Mögliche geschehen, um das Volk vom Bösen abzuhalten. Mose erzählt hier ואקח וגו׳, ohne zu bemerken, dass er dies auf Befehl Gottes tat, weil dies für seine Rede nicht von Belang ist. — שנים עשר אנשים. In dem Ausdrucke אנשים liegt, dass sie vornehme und angesehene Männer waren, vgl. Num. 13, 3.

VV. 24—25. Und sie wandten sich und zogen in das Gebirge hinauf, und sie kamen bis zum Tale Eschkol, und sie kundschafteten es aus. Und sie nahmen von der Frucht des Landes mit sich und brachten sie zu uns hinab, und sie brachten uns Bescheid und sprachen: Gut ist das Land, das der Ewige, unser Gott, uns gibt.

ויעלו ההרה bezieht sich auf die ganze Reise der Kundschafter, die in Num. 13, 21 berichtet wird. Doch wird die Ankunft beim Tale Eschkol besonders hervorgehoben, weil diese für die Israeliten so verhängnisvoll geworden ist. Der Anblick der riesenhaften Anakim daselbst hatte die Kundschafter so erschreckt, dass sie das ganze Volk verzagt machten und noch später sprichwörtlich wurde der Ausruf: „Wer kann bestehen vor den Söhnen Anaks?“ (Deut. 9, 2, vgl. auch Jos. 14, 12). — וירגלו אותה bezieht sich auf das Land (הארץ). — מפרי הארץ, dieser tatsächliche Beweis nötigte die Kundschafter, am Anfang ihres Berichtes die Güte des Landes einzugestehen. ויאמרו heisst also: „sie mussten zugestehen“, vgl. Num. 13, 27, wo das וזה פריה das notgedrungene Geständnis hervorruft.

VV. 26—28. Ihr aber wolltet nicht hinaufziehen, und ihr wurdet widerspenstig gegen den Befehl des Ewigen, eures Gottes. Und ihr murrtet in euren Zelten und sprachet: Weil der Ewige uns hasst, hat er uns herausgeführt aus dem Lande Aegypten, uns in die Hand des Emoriters zu geben, dass er uns vertilge. Wohin sollen wir hinaufziehen? unsere Brüder haben unser Herz verzagt gemacht, indem sie sprachen: „ein Volk grösser und höher als wir, Städte gross und befestigt bis in den Himmel, und auch Anaksöhne haben wir dort gesehen.“

Den weiteren Bericht der Kundschafter übergeht Mose, weil er sich aus der folgenden Erzählung von selbst ergibt, und, wie Ramban (zu v. 37) richtig bemerkt, Mose im Deut. nicht die Schuld Einzelner, sondern die des gesamten Volkes in den Vordergrund stellen will, da die Gesamtheit die Hauptschuld traf. Dies sagt das ולא אביתם לעלות: Ihr wolltet nicht Gott gehorchen und hättet, wenn die Kundschafter euch nicht verzagt gemacht hätten, einen anderen Vorwand gesucht für euren Ungehorsam und Unglauben. ותמרו; מרה kann mit Acc. oder mit ב׳ (vgl, auch Exod. 23, 21) konstruiert werden, und das Hif. hat wohl die verstärkte Bedeutung des Kal, vgl. למרות עיני כבודו (Jes. 3, 8). — ותרגנו, Ps. 106, 25. — באהליכם als ihr unter euch waret, brach der Ungehorsam in laute Klagen gegen Gott aus. רגן (vgl. das arab. نورج calumniari und نيرج das Summen, Murmeln) bedeutet wohl: murmeln, boshaft anklagen. — בשנאת, die Inf.-Form mit Femininbildung, s. Ew. 238a GK. 45d. Mit Recht bemerkt Sifre, dass sie aus ihrer eigenen gottfeindlichen Gesinnung geschlossen, dass auch Gott sie hasst. — לתת אותנו וגו׳, Num. 14, 3. — אחינו, unsere Brüder, denen wir doch Glauben schenken müssen. — המסו את לבי, s. Jos. 14, 8, wo wegen unserer Stelle אחי gebraucht wird. — עם גדול וגו׳ — רא׳ שם (Num. 13, 28), vgl. 9, 1 f. (Anstatt ורם liest Sifre ורב). Die Aussage war wahr; nur der Mangel an Gottvertrauen wird getadelt. — בצורות בש׳, vgl. Jos. 14, 12, wo in der gewöhnlichen Rede die Hyperbel בשמים weggelassen wird.

VV. 29—33. Da sprach ich zu euch: Entsetzet euch nicht und fürchtet euch nicht vor ihnen. Der Ewige, euer Gott, der vor euch herzieht, er wird für euch streiten, ganz wie er mit euch in Aegypten getan hat vor euren Augen. Und in der Wüste, wo du gesehen, dass der Ewige, dein Gott, dich trug, wie einer seinen Sohn trägt, auf dem ganzen Wege, den ihr gezogen seid, bis ihr an diesen Ort kamet. Und in dieser Sache vertraut ihr nicht auf den Ewigen, euren Gott. Der vor euch herzieht auf dem Wege, euch einen Ort für euer Lagern zu erspähen, im Feuer Nachts, euch zu leuchten auf dem Wege, den ihr ziehen sollet, und in der Wolke des Tages.

Diese Rede Mose's ist in Numeri 14 nicht mitgeteilt. Es ist aber selbstverständlich, dass Mose es damals nicht an Ermahnungen hat fehlen lassen. Hier erwähnt er, dass alle Ermahnungen fruchtlos waren, um klar darzulegen, dass jenes Geschlecht das über

dasselbe verhängte Geschick verdient hat. Dagegen hält es Mose nicht für nötig, die ermutigenden Worte Kaleb's und Josua's (Num. 13, 30; 14, 6 ff.) hier zu erwähnen, wiewohl er betreffs Kaleb in v. 36 darauf hindeutet. — ערץ bedeutet „erschrecken“ intr., wie hier, und transit. z. B. Jes. 2, 19; 21. לפניכם — ההולך, vgl. Exod. 33, 16 f. und weiter v. 33. ילחם לכם וגו׳, Exod. 14, 14; 25. — לעיניכם, vgl. Exod. 14, 31. — ובמדבר, Forts. zu כאשר עשה במצרים, (vgl. Num. 14, 22). — נשאך, Exod. 19, 4; Deut. 32, 11. — את בנו, weiter 8, 5. — עד בואכם, weiter 9, 7; 11, 5. — ובדבר הזה ist mit Raschi zu erklären: „und in dieser Sache, da euch Gott verheissen, euch ins Land zu bringen“. — אינכם מאמינים, weiter 9, 23. Das nachträglich hinzugefügte ההולך לפניכם, das man vor v. 32 erwartet hätte, erinnert an das damalige Gebet Mose's, Num. 14, 14. Mose mag auch damals in seiner Rede diese Allen sichtbare Gegenwart Gottes am Schlusse hervorgehoben haben, um das Volk zu ermahnen, dass es die Majestät des in seiner Mitte weilenden heiligen Gottes nicht verletze. Die Rede schliesst daher effektvoll mit den Worten ובענן יומם, wobei Mose sofort auf die Wolke hinweisen konnte. Dieses wirksame Moment am Schlusse ist allen Kritikern entgangen, die unseren v. für eine spätere Interpolation erklären. Zu den einzelnen Ausdrücken vgl. Num. 10, 33; Exod. 13, 21. — לראתכם euch sehen zu machen = להאיר לכם (Exod, 13, 21).

VV. 34—40. Als der Ewige eure lauten Reden hörte, da zürnte er und schwur also: Fürwahr, keiner von diesen Männern, diesem bösen Geschlechte, soll schauen das Land, das ich euren Vätern zu geben geschworen habe. Ausgenommen Kaleb, der Sohn Jephunneh's, der soll es schauen, und ihm will ich das Land geben, worauf er getreten ist, und seinen Söhnen, weil er getreu dem Ewigen folgte. — Auch über mich erzürnte sich der Ewige um euretwillen, indem er sprach: auch du sollst nicht dort hineinkommen. Josua, der Sohn Nun's, der vor dir steht, der soll dort hineinkommen; ihn stärke, denn er wird Israel in Besitz desselben bringen. — Und eure Kinder, von denen ihr sagtet, sie würden zur Beute werden, eure Söhne, die heute noch nicht Gutes und Böses verstehen, sie werden dort hineinhommen, und ihnen werde ich es geben, und sie sollen es in Besitz nehmen. Ihr aber, wendet euch um, und brechet auf nach der Wüste, des Weges zum Schilfmeere.

Ohne die weiteren sündhaften Reden des Volkes (die in v. 39 teilweise angeführt werden) mitzuteilen, berichtet Mose sofort

das Strafurteil Gottes. — וישמע, Gott hörte, d. h. Gott achtete darauf, euer Unglaube war ihm nicht gleichgiltig. — וישבע (Num. 32, 10), vgl. den Schwur in Num. 14, 21. — אם יראה Num. 14, 23, — הדור הרע, Num. 32, 13. הדור הרע bildet einen Gegensatz zu הארץ הטובה. — זולתי, Num. 32, 12 dafür בלתי. — הארץ אשר דרך בה, nach Josua 14, 9 ff. Hebron. — ולבניו, Num. 14, 24 וזרעו. — מלא אחרי, Num. 14, 24; zu ergänzen ist ללכת, er folgte ganz. Nach Ehrlich zu Num. 14, 24 heisst מלא אחרי ה' er hat die Worte Gottes bestätigt, wie מלא דבר ה' אחריו (vgl. 1. Kön. 1, 14).

VV. 37—38 sind, wie von den meisten Erklärern bemerkt, als Parenthese zu fassen. Grundlos ist jedoch Dillmanns Annahme, dass erst ein Späterer (Rd) diese Parenthese eingeschoben. Der Umstand, dass neben Kaleb auch Josua ausgenommen ward, dieser aber nicht, wie Kaleb, als Privatmann, sondern als Heerführer und Nachfolger Mose's ins Land ziehen sollte, war Grund genug auch für den ursprünglichen Redner, hier in Parenthese diese beiden Verse einzuschalten. — גם בי התא', dies geschah erst später beim zweiten Aufenthalte in Kadesch, Num. 20, 7 ff. בגללכם, das Murren des Volkes hatte die Veranlassung dazu geboten, s. Ps. 106, 32. Man merke: bei Mose heisst es: גם אתה לא תבא, beim Volke aber: אם יראה; Mose sah wenigstens das Land. — יהושע, die Einsetzung Josua's zum Nachfolger erfolgte etwas später, Num. 27, 18 ff. — העומד לפניך, dein Diener (1. Kön. 10, 8). משרת משה ist ein Ehrentitel Josua's (Jos. 1, 1). — אותו חזק, 3, 28. — ינחלנה, das Suff. bezieht sich auf ארץ. — וטפכם setzt die Rede Gottes von v. 36 fort. וטפכם — לבז יהי', wörtlich in Num. 14, 31. — ובניכם וגו' bezeichnet die Erwachsenen unter 20 Jahren; diese werden, weil nicht zur Gemeinde gehörig, als nicht vollkommen mündig betrachtet. Nach dem Midrasch ist ein Jüngling unter 20 Jahren vor dem göttlichen Gerichte noch nicht strafbar, s. Midr. Tan. 160, Note 2. — ואתם וגו', Num. 14, 25.

V. 41. Da antwortetet ihr und sprachet zu mir: Wir haben gegen den Ewigen gesündigt, wir wollen hinaufziehen und kämpfen, ganz wie uns der Ewige, unser Gott, befohlen hat, und ihr gürtetet jeder seine Kriegswaffen um und wolltet leichtfertig zum Gebirge hinaufziehen.

ותענו, als ich euch die Worte Gottes mitteilte, Num. 14, 39.— אנחנו נעלה. Die Erkenntnis der Sünde hätte sie dazu führen sollen, willig die Strafe Gottes zu ertragen; statt dessen fügten sie noch

erneuten Trotz zur früheren Widerspenstigkeit hinzu, indem sie sich dem Befehle Gottes widersetzten und leichtsinnig einen Kampf ohne Gott aufnehmen zu können glaubten. — ותהינו, nach Einigen von הן, ihr sagtet הן, d. h. ihr waret bereit. Besser nach den Neueren vom arab. هان leicht sein, 4. Conj. geringschätzen; hier nach dem Zusammenhang, leichtsinnig handeln, vgl. Num. 14, 44.

V. 42. Da sprach der Ewige zu mir: Sage ihnen: Ziehet nicht hinauf und kämpfet nicht, denn ich bin nicht in eurer Mitte, dass ihr nicht von euren Feinden geschlagen werdet.

In Num. 14, 41 wird dies nicht als Gottes Wort, sondern als Warnung Mose's mitgeteilt. Unsere Stelle, die fast wörtlich mit der dortigen (v. 42) übereinstimmt, belehrt uns, dass die dortige Warnung Mose's auf Befehl Gottes erfolgt ist.

V. 43. Und ich redete zu euch, aber ihr gehorchtet nicht und waret widerspenstig gegen den Befehl des Ewigen und zoget mutwillig zum Gebirge hinauf.

ותמרו, wie in v. 26. Zuerst wart ihr widerspenstig und wolltet mit Gott nicht hinaufziehen; dann wart ihr ungehorsam und zoget ohne Gott. — ותזידו, die Tat wird als זדון, als mutwilliger Trotz gegen den Befehl Gottes, bezeichnet.

V. 44. Da zog der Emoriter, welcher auf jenem Gebirge wohnt, euch entgegen, und sie verfolgten euch, wie die Bienen tun, und sie zersprengten euch in Seïr bis nach Chorma hin.

Statt der Emoriter stehen in Num. 14, 45 die Kanaaniter. Beide Namen werden für die Bewohner Palästinas im allgemeinen gebraucht. Ausserdem werden in Num. noch die Amalekiter genannt, die hier in der Rede übergangen werden, während dennoch aus בשעיר (vgl. 1. Chron. 4, 42 f.) hervorgeht, dass die Amalekiter dabei beteiligt waren (vgl. Hengstenb. Beitr. III 422). — היושב בהר, oben v. 20. כאשר — הדבורים, wie die Bienen zu tun pflegen (GK 107g), d. h. heftig und anhaltend (Ps. 118, 12). — ויכתו von כתת; das Dagesch steht im ersten statt im zweiten Radical (Ew. 112e u. 193c GK 67g). — בשעיר. Da die Edomiter, wie bereits oben zu v. 2 bemerkt, damals einen Teil des Gebirgslandes der Azazimeh im Besitze hatten, so konnten die Emoriter die Israeliten in Seïr hinein (Keil) zersprengt haben. Die LA. משעיר (70, Pesch. u. Vulg.) statt בשעיר ist daher unnötig. — חרמה, s. Num. 21, 3.

VV. 45—46. Da kehrtet ihr um und weintet vor dem Ewigen, aber der Ewige hörte nicht auf eure Stimme und merkte nicht auf euch. Und ihr bliebet in Kadesch lange Zeit, so lange, als ihr eben bliebet.

ותשובו. Sie kehrten zurück nach Kadesch, wo sich Mose mit der Bundeslade befand (Num. 14, 44). — לפני ה', vielleicht wie 10, 8 vor dem Heiligtum, oder wie באזני ה', Num. 11, 18. Es war dieses Weinen aber keine Busse, sondern nur eine Klage über das erlittene Unglück; daher achtete Gott nicht darauf. — ימים רבים ist ein relativer Begriff; in Lev. 15, 25 z. B. sind drei Tage schon ימים רבים. Es könnte demnach hier ebenfalls eine Zeit von 2—3 Monaten bedeuten, wonach also die 38 Jahre (weiter 2, 14) von der Abreise aus Kadesch bis zum Uebergange über den Bach Sered vollkommen richtig wären. Der Seder Olam (c. 8) nimmt jedoch an, dass die Israeliten 19 Jahre geblieben sind, indem er (ebenso Raschi) כימים אשר ישבתם „wie die Tage, die ihr auf den anderen Stätten geblieben seid" erklärt. Da sie nun im ganzen 38 Jahre in der Wüste waren, so muss die Hälfte der Zeit für den Aufenthalt in Kadesch genommen werden. (Nach Malbim ward ihnen in Folge des bussfertigen Weinens diese 19jährige Ruhezeit gewährt worden). 2, 14 muss danach so erklärt werden, dass die Zeit zusammen mit dem Aufenthalte in Kadesch 38 Jahre betrug. Wer diese Erklärung für gezwungen hält, kann ימים רבים, wie oben bemerkt, als einige Monate fassen und כימים אשר ישבתם nach unserer Uebersetzung erklären (ebenso Raschbam), vgl. weiter 9, 25. Jedenfalls befindet sich unser v. nicht im Widerspruch mit 2, 1 und 14, und es ist ganz unberechtigt, wenn manche Kritiker diesen v. dem Redactor zuweisen, der hier noch eine in einer anderen Quelle gefundene abweichende Angabe einschieben wollte. Man sieht nicht ein, warum er gerade diese Notiz und noch dazu hier mitten in die Rede Mose's eingeschoben haben sollte. In Num. 20, 1 wird von einem zweiten Aufenthalt in Kadesch berichtet.

C. 2 v. 1. Darauf wandten wir uns und brachen auf nach der Wüste, des Weges zum Schilfmeere, wie der Ewige zu mir gesprochen hatte; dann umgingen wir das Gebirge Seïr lange Zeit.

Zum zweiten Teil seiner Rede übergehend, in welchem Mose den von wunderbaren Siegen begleiteten zweiten Eroberungszug Israels darzustellen beabsichtigt, der vom Süden des Gebirges Seïr aus nordwärts an Moab und Ammon vorbei gegen das Gebiet von

Sichon und Og unternommen ward, will Mose von den inzwischen vorgefallenen Begebenheiten nur zwei beschwerliche Wanderzeiten hervorheben, in denen das göttliche Strafgericht über „das böse Geschlecht“ sich vollzog. Die eine etwa 37 jährige Wanderzeit war die von der Wüste nach dem Schilfmeere (dem Meerbusen von Akaba), in der sie hin und her in der Wüste umherzogen und auf der einen oder anderen Station wohl viele Jahre verblieben waren. Die zweite Wanderzeit fand am Anfange des 40. Jahres statt, da sie in Folge der Weigerung des Königs von Edom, sie durch sein Land ziehen zu lassen (Num. 20, 18 ff.), von Kadesch wieder südwärts ziehen mussten, um das Gebirge Seïr zu umgehen. Wenn auch dieser Zug nur einige Monate dauerte, so war er dennoch, wie Num. 21, 4 ff. zeigt, mit grossen Beschwerlichkeiten verbunden, die nicht wenig dazu beitrugen, das weiter v. 14 f. erwähnte Strafgericht zu vollenden. Deshalb glaubte Mose beim Uebergange zum 2. Teile seiner Rede diesen Zug besonders erwähnen zu müssen. Unser v. 1 ist demnach so zu fassen: Wir wandten uns, und zogen, dem Befehle des Ewigen (1, 40) gehorchend, dem Schilfmeere zu, und am Schlusse dieser ganzen Wanderzeit waren wir genötigt, das Gebirge Seïr lange Zeit zu umgehen. Die erste Person ונסב nach der zweiten Person ותשבו darf nicht auffallen; denn nachdem Mose in seiner Strafrede 1, 22—46 sich vom Volke unterscheiden musste, kehrt er hier in seiner Erzählung zu seiner früheren Redeweise zurück, in der er stets sich mit dem Volke vereinigte (1, 6—19). Am allerwenigsten darf man aus diesem Wechsel der Person mit Fries (St. u. Krit. 1854 S. 50 ff.) u. A. schliessen, dass ein Teil des Volkes in Kadesch blieb, der andere aber mit Mose fortzog.

VV. 2—3. Da sprach der Ewige zu mir also: Lange genug umziehet ihr nun dieses Gebirge, wendet euch nordwärts.

רב לכם wie 1, 6. — את ההר הזה, wie das Sitzen am Berge Sinai die Vorbereitung war zum ersten Zuge nach Norden, ebenso hatte dieser Umzug eine von Gott verhängte Strafzeit beendet und die Vorbedingung zur endlichen Erfüllung der göttlichen Verheissungen geschaffen.

VV. 4—7. Und dem Volke befiehl also: Ihr ziehet nun durch das Gebiet eurer Brüder, der Söhne Esau's, die in Seïr wohnen; sie werden sich vor euch fürchten, nehmet euch aber sehr

in Acht. Lasst euch nicht in Streit mit ihnen ein; denn ich werde euch nichts von ihrem Lande geben, nicht so viel als eine Fusssohle betritt, denn dem Esau habe ich das Gebirge Seïr als Erbe gegeben. Speise sollt ihr von ihnen um Geld erhandeln, dass ihr esset, und auch Wasser sollt ihr von ihnen um Geld kaufen, dass ihr trinket. Denn der Ewige dein Gott hat dich in allem Werk deiner Hände gesegnet; er kennt dein Wandern durch diese grosse Wüste; schon vierzig Jahre ist der Ewige dein Gott mit dir gewesen, dir hat nichts gemangelt.

An unserer Stelle, sowie weiter v. 29, wird berichtet, dass die Israeliten friedlich durch das Gebiet der Söhne Esau's gezogen sind und dass diese ihnen Lebensmittel verkauft haben, während nach Num. 20, 18 die Edomiter den Israeliten den Durchzug mit dem Schwerte in der Hand verwehrt hatten. — Allein, davon, dass die Edomiter Israel nicht durch ihr Land ziehen liessen, weiss ja auch unsere Rede. Denn in v. 1 wird erzählt: ונסב את הר שעיר ימים רבים. Diese Umgehung des Gebirges Seïr war aber nur in Folge der Verweigerung des Durchzuges von Seiten des edomitischen Königs notwendig geworden. Es muss also jedenfalls eine Ausgleichung des Widerspruchs gesucht werden, wie ihn bereits unter Andern von Raumer (Zug der Israeliten durch die Wüste, 1837, S. 44 f.) vollkommen befriedigend darbietet. Er sagt: „Wenn das Edomitergebirge mit steilem hohem Abfall westwärts gegen das Ghor und Wadi Araba abfällt, so erhebt es sich dagegen auf seiner Ostseite nur wenig über jene Wüste Arabiens. Einem etwaigen Angriff der Israeliten vom Ghor her wollten die Edomiter daher getrost mit gewaffneter Hand entgegengehen; als sie aber die Menge Israels nach Umgehung des Gebirges Seïr im Osten, auf der höchst schwachen Seite ihres Gebietes sahen, da entfiel ihnen der Mut, und friedlich verkauften sie ihnen Speise und Wasser." Dass es mit dieser Bemerkung seine Richtigkeit hat, ersehen wir sowohl aus Num. als aus Deut. Nachdem die Israeliten das Gebirge Seïr umgangen hatten, spricht Gott zu ihnen (v. 3), sie mögen sich nordwärts wenden. Hier mussten sie wieder das Gebiet der Edomiter an seiner östlichen Grenze durchziehen; aber Israel bittet jetzt nicht um Erlaubnis des Durchzuges, sondern Gott verheisst ihnen, dass die Edomiter sich vor Israel fürchten und nicht wagen werden, den Durchzug zu verhindern. Zugleich wird Israel die Weisung gegeben, die Edomiter nicht feindselig zu behandeln, sondern alles

von ihnen für Geld zu kaufen. Aber auch in Num. muss vorausgesetzt werden, dass Israel das Gebiet Edoms an der östlichen Grenze passierte, da dies nicht zu umgehen war, wenn Israel in der kurzen Zeit von wenigen Monaten die Ebnen Moabs erreichte. Vgl. Hengstenb. III 283 und die Comment. von Schultz und Keil. Es kann auch mit Raschbam, Luzatto u. A. angenommen werden, dass „die Söhne Esau's, welche in Seïr wohnten", nicht identisch sind mit den Edomitern, welche unter der Herrschaft eines Königs standen. Die Söhne Esau's waren freie Stämme, die von Stammfürsten (אלופים) regiert wurden. Wenn der König von Edom sich stark genug glaubte, den Angriff der Israeliten zurückzuweisen, so möchten die anderen Stämmc dies nicht gewagt haben, um so weniger, als die Grenze ihres Landes schwach und leicht zu passieren war. — בגבול „durch das Gebiet" nicht „an der Grenze" (על גבול). — וייראו מכם, weil das Gebiet vom Osten her leicht zu erobern wäre. — ונשמרתם מאד hütet euch, dieses Gebiet feindlich zu behandeln. — תתגרו, (von גרה reizen), weiter v. 9 mit מלחמה verbunden — כי ירושה וגו׳. Es wird betont, dass auch die Söhne Esau's (wie weiter v. 9 und 19 Moab und Ammon) als Stammverwandte Israels, ebenso wie Israel (v. 12), ihr Land als Erbe von Gott erhalten hatten, s. weiter zu v. 12. — תשברו. שָׁבַר denom. von שֶׁבֶר, Lebensmittel kaufen. — תכרו, wie Hosea 3, 2; Job. 6, 27. — ברכך, selbst in der Wüste. בכל מעשי ידך, vielleicht Handel und Viehzucht; oder schon vorher in Aegypten. — ידע, er hat mit liebender Fürsorge beachtet, Gen. 39, 6; Spr. 27, 23; Ps. 1, 6. — לא חסרת, durch die Spende des Manna, der Wachteln u. s. w.

V. 8. Da zogen wir von unsern Brüdern, den Söhnen Esau's, die in Seïr wohnen, weg, vom Wege der Araba, von Elat und von Ezjon Geber, und wandten uns und zogen des Weges nach der Wüste Moab.

In Ausführung des göttlichen Befehles (v. 3) wandten sie sich nordwärts. — Sie zogen daher weg von der Westseite von Seïr. מאת אחינו deutet zugleich an, dass sie die Söhne Esau's brüderlich behandelten. — מדרך הערבה, von der Südseite der Araba (1, 1) weg. — מאילת, weg von Elat, das am älanitischen Meerbusen lag und vielleicht mit איל פארן (Gen. 14, 6) identisch ist. — ומעציון גבר, dies ist die letzte südliche Station (Num. 33, 35). — ונפן, darauf wandten sie sich gen Norden nach der Wüste Moab hin und dieser Wüste entlang (Num. 21, 11). Die פיסקא in der Mitte des Verses, wie

Gen. 35, 22, zeigt an, dass der letzte Satz zu einem neuen Abschnitt gehört.

V. 9. Da sprach der Ewige zu mir: Bedränge Moab nicht, und lass dich nicht in Krieg mit ihnen ein, denn ich werde dir von seinem Lande nichts zum Erbe geben, denn den Söhnen Lots habe ich 'Ar zum Erbe gegeben.

תצר von צרר = צור, vgl. Num. 25, 17 und weiter v. 19. — לבני לוט, als Söhne Lots, des Verwandten Abraham's, haben die Moabiter, ebenso wie Israel, von Gott einen Erbbesitz erhalten. — ער (Num. 21, 15) wird hier statt des ganzen moabitischen Gebietes genannt, weil die Israeliten an dieser Stadt das Gebiet Moabs psssierten, weiter v. 18.

VV. 10—12. (Vormals wohnten die Emim darin, ein Volk, gross, zahlreich und hochgewachsen wie die Anakim. Zu den Rephaim wurden auch sie gerechnet, wie die Anakim, die Moabiter nannten sie Emim. Auch in Seïr wohnten vormals die Chorim; aber die Söhne Esau's vertrieben sie und vertilgten sie vor sich her und liessen sich an ihrer statt nieder, wie Israel mit dem Lande seines Besitztums, das der Ewige ihnen gegeben, thut.)

Diese 3 Verse sind eine parenthetische Bemerkung, die Mose beim Niederschreiben seiner Rede eingeschaltet hat. V. 13 setzt die Rede von v. 9 fort. Die Bemerkung über die Chorim hätte eigentlich schon vorher nach v. 5 stehen sollen; allein da nach Gen. 14, 5f. Kedorlaomer und seine Verbündeten zuerst die Emim und dann die Chorim schlugen und hier auf jenen Anfang des Unterganges jener Völkerschaften Bezug genommen wird, so wird hier ebenfalls von den Emim und Chorim zusammen erzählt. — האמים, der Name bedeutet: die Schrecklichen, s. Gen. 14, 5. — עם גדול וגו׳, der Umstand, dass die Emim, so gross und mächtig waren, beweist, dass ihr Land von Gott den Moabitern gegeben wurde. — רפאים, weiter v. 20 und 3, 11, Gen. 14, 5. — ענקים Num. 13, 22. — חורים, die Höhlenbewohner, Gen. 14, 6; 36, 20. — יירשום das ו׳ vor ובני עשיו gehört zu יירשום, wie wenn ויירשום stände, Ew. 346b. — וישמידום, nachdem sie zuerst, wie in Gen. 36 erzählt wird, in ihrem Lande sich angesiedelt hatten, verdrängten sie nach und nach die bereits durch Kedorlaomer geschwächte Urbevölkerung (Gen. 14, 5), und zuletzt blieben sie allein im Lande wohnen. — כאשר עשה

ist als Präsens oder Perf. propheticum zu fassen, wie dies in der Bibel sehr häufig zu finden ist, vgl. Ewald 135c, GK. 106n.

V. 13. Nun machet euch auf und überschreitet den Bach Sered; da überschritten wir den Bach Sered.

זרד, Num. 21, 12. Es wird diese Station hier als besonders wichtig hervorgehoben, weil, wie es scheint, bis dahin das alte Geschlecht ganz ausgestorben war. Dies wird sonst nirgends berichtet, und nur ein Augenzeuge konnte dies so genau wissen. Ein Späterer hätte gar keinen Grund gehabt, den Uebergang über den Bach Sered besonders zu erwähnen. Allerdings spricht gegen die Ansicht, dass erst beim Uebergange über den Bach Sered das alte Geschlecht ausgestorben war, der Ausspruch des M. rabba zu Num. 20, 22 (19, 16 ed. Wilna), dass schon bei der Ankunft am Berge Hor die Edah zum Einzug ins heil. Land bestimmt war (also schon am 1. Ab des 40. Jahres, Num. 33, 38); nach Raschi zu Num. 20, 1 war dies sogar schon am 1. Nisan des 40. Jahres der Fall. Indessen wird nach Taanit 30b (vgl. B. batra 121a, Raschbam und Tos.) der 15. Ab als der Tag bezeichnet, an dem das Verhängnis über das Geschlecht der Wüste zu Ende (שכלו בו מתי מדבר) und die folgende Rede (Deut. 2, 17ff.) an Mose ergangen war. Es geschah demnach der Uebergang über den Bach Sered am 15. Ab. Nun sind vom Berge Hor bis nach עיי העברים 4 Stationen (Nach Keil zu Num. 33 gar 8 Stationen). Von da zogen sie (nach Num. 21, 12) an den Bach Sered; vom Berge Hor bis über den Bach waren also 6 (oder 10) Züge, die 14 Tage in Anspruch nahmen. Dazwischen fällt noch der Krieg mit dem Könige von Arad (Num. 21, 1).

V. 14—15, Und die Zeit, die wir gegangen von Kadesch-Barnea, bis wir den Bach Sered überschritten, betrug achtunddreissig Jahre, bis das ganze Geschlecht der Kriegsmänner mitten aus dem Lager dahin war, wie der Ewige ihnen geschworen hatte. Und auch die Hand des Ewigen war wider sie, sie zu vernichten mitten aus dem Lager, bis sie dahin waren.

Diese bestimmte Rechnung, die genau mit der Zeitangabe des PC. übereinstimmt, ja noch genauere Angaben enthält als jene, wollen Dillmann u. A. ohne Grund als Interpolation des R^d erklären. In der Tat aber würden im Gegenteil diese vv. uns fehlen, wenn sie nicht in D. ständen. Denn da in 1, 34ff. mitgeteilt ward, dass nach dem Schwure Gottes keiner vom ersten Geschlechte das

heilige Land sehen, dass vielmehr dieses böse Geschlecht ganz in der Wüste aussterben solle; so erwarten wir, dass dieses auch nicht die siegreichen Kriege gegen Sichon und Og erlebe, vielmehr vorher aussterbe; daher ist diese Mitteilung in unseren Versen unentbehrlich. — שלשים ושמנה, dies stimmt mit PC überein, s. „Die wichtigsten Instanzen“ S. 61. — עדתם, wie Num. 14, 33; 35; 32, 13. — אנשי המלחמה, das sind die zum Kriegsdienste verpflichteten Männer von 20 Jahren und darüber, s. Num. 14, 29. — וגם יד ד׳. Zum grössten Teil sind sie eines natürlichen Todes gestorben; aber auch die göttliche Hand hat manche weggerafft, um das oben 1, 35 angekündigte Strafgericht zu vollziehen. Wenn Dillmann meint, unsere Stelle sei mit 5, 2 f. und 11, 2—7 im Widerspruch, so ist dies nur gesucht; warum sollte Mose nicht auch zu den Männern der zweiten Generation sagen können, Gott habe mit ihnen den Bund zu Horeb geschlossen, und sie haben die Wundertaten Gottes an den Aegyptern geschaut, wenn sie dies alles als Kinder oder Jünglinge von etwa 18 Jahren miterlebt haben?!

VV. 16—19. Und es geschah, als alle Kriegsmänner mitten aus dem Volke ausgestorben waren; da sprach der Ewige zu mir also: Du gehest heute über die Grenze Moabs, über ‘Ar; und du näherst dich den Söhnen Ammons; greife sie nicht an, und lass dich nicht mit ihnen in Streit ein, denn ich werde dir vom Lande der Söhne Ammons nichts zum Besitze geben, denn den Söhnen Lots habe ich es zum Besitze gegeben.

Der Umstand, dass seit der Erwähnung der Kundschafter-Sendung (1, 22) die Rede Gottes stets mit ויאמר bezeichnet wird (1, 42; 2, 1; 9); hier aber, nachdem das sündhafte Geschlecht ausgestorben war, וידבר ד׳ — לאמר gebraucht wird, hat unsere Weisen in B. batra 121a zu der Bemerkung veranlasst, dass die unmittelbare Offenbarung Gottes an Mose (פה אל פה, Num. 12, 8) nur Israels wegen stattgefunden hat; so lange das Geschlecht der Wüste, das Gott gleichsam in den Bann getan hatte, noch lebte, unterblieb jede derartige Offenbarung; und erst jetzt nach dem Aussterben dieses Geschlechtes erfolgte wieder die göttliche Rede in der früheren Weise, durch welche Mose vor allen anderen Propheten ausgezeichnet war, (vgl. Sifra דיבור׳ דנדבה Perek 2, 13 und ראב״ד das.). — וקרבת מול בני עמון, du näherst dich gegenüber den Söhnen Ammons. Nach Num. 21, 24 scheint die Festigkeit der Grenze Ammons Israel gehindert zu haben, in dieses

Land einzudringen; doch bemerkt Schultz, dass es sich dort um die nordwestliche Grenze handelt, welcher sich Israel nach dem Kampfe mit Sichon näherte. Der südliche Teil des ammonitischen Gebietes dagegen wurde auf Befehl Gottes nicht betreten. Nun war zwar dieser Befehl auch später in Kraft, aber wenn auch für Mose nach dem Siege über Sichon nur der göttliche Befehl der Hinderungsgrund war, Ammon anzugreifen, so wird doch in Num. hervorgehoben, dass das Volk Israel an der Grenze Ammons auch ein natürliches Bollwerk fand, wodurch es an weiterem Vordringen gehindert wurde. Die LXX lasen in Num. 21, 24: כי יעזר גבול בני עמון statt כי עז גבול בני עמון. — Der Ausdruck וקרבת מול וגו׳ erklärt sich daraus, dass Israel, als es an Moabs Grenze hinzog, die Ammoniter sich gegenüber hatte, nämlich jenseits des Arnon, wo die Ammoniter ostwärts von den Emoritern wohnten (Schultz). Israel hätte ebenso gut in das Gebiet der Ammoniter unmittelbar einrücken können, wie in das der Emoriter. Es erfolgt daher hier der Befehl, die Ammoniter nicht zu bekriegen, sondern (v. 24) sich gegen die Emoriter zu wenden.

VV. 20—23. (Zum Lande der Rephaim wird auch dies gerechnet, Raphaim wohnten vormals darin, und die Ammoniter nannten sie Samsummim. Ein Volk gross und zahlreich und hochgewachsen wie die Anakim, und der Ewige vertilgte sie vor ihnen her, und sie verdrängten sie und wohnten an ihrer statt. Wie er getan den Söhnen Esaus, vor denen her er den Chori vertilgte, so dass sie dieselben verdrängten und an ihrer statt wohnten bis auf diesen Tag. Und die Awwim, die in Gehöften bis Assa wohnten, — die Kaftorim, die aus Kaftor kamen, verdrängten sie und wohnten an ihrer statt.)

Eine parenthetische Bemerkung, wie oben vv. 10—12, erklärt zuerst, in welcher Weise Gott den Söhnen Ammons ihr Land zum Besitze gegeben, und gibt ausserdem (v. 23) noch Auskunft, wie eine andere Landschaft Palästinas die Bewohner im Laufe der Zeiten gewechselt hat. אף היא auch das Land der Ammoniter, ebenso wie das der Moabiter (oben v. 11). זמזומים die Sinnenden (im bösen Sinne), die Tückischen (so Targum); vermutlich sind sie identisch mit dem זוזים (Gen. 14, 5), die Kedorlaomer geschlagen. — וישמידם ה׳. Es war eine besondere Fügung Gottes, dass die Söhne Ammons die Samsummim vertilgen konnten, nachdem sie vorher durch Kedorlaomer bereits geschwächt waren. Wenn also Jiftah in Richter

11, 24 dem Könige der Söhne Ammons sagen lässt את אשר יורישך כמוש אלהיך וגו׳, so spricht er mit dem heidnischen Könige in heidnischer Sprache nach heidnischen Begriffen, wonach jedes Volk seinen National-Gott hat. In Wahrheit verkündet hier die Thora, dass הויה der Gott der ganzen Welt ist und dass er den Söhnen Ammons ihr Erbe zugeteilt hat. כאשר עשה, das Subjekt ist ה׳, und dies beweist, dass oben in v. 12 die Schlussworte אשר נתן ה׳ להם auch das Edomiterland als ein von Gott den Bewohnern gegebenes Erbteil bezeichnen will. — והעוים וגו׳. Es ist schwer zu erklären, welchen Zweck diese ethnographische Notiz hier haben soll; denn anzunehmen, es solle hier bloss bemerkt werden: „Wie die Chorim von den Edomitern, so sind die Awwim von den Kaftorim ausgetilgt worden“ (Dillm.), ist doch kaum denkbar. Zu welcher Zeit immer das Deut. entstanden sein mochte, — welches Interesse sollte eine solche Notiz gehabt haben? und noch dazu in diesem Zusammenhange vom östlichen Grenzlande Kanaans nach der Südwestecke hinüberzugreifen?! Schultz meint, dass die Kaftorim, ebenso wie die Edomiter und Ammoniter, einen gewissen Anspruch auf Verschonung haben, weil sie das Strafgericht Gottes an den Awwim vollzogen hatten. Nun ist es Schultz nicht entgangen, dass nach Jos. 13, 2—4 die ganze philistäische Küste mit den 5 Städten Gaza, Asdod, Askalon, Gath und Ekron zu dem Gebiet gerechnet wird, welches die Israeliten einnehmen sollten, dass in Jos. 15, 4 das Land Juda bis ans mittelländische Meer gerechnet wird, und dass nach Richer 1, 18 Juda die Städte Gaza, Askalon, und Ekron samt ihren Gebieten eroberte. Dies erklärt aber Schultz damit, dass das Recht der Kaftorim, das Mose hier andeutet (ebenso auch die Huld, die Abraham in Gen. 21, 22 versprach) auf den äussersten Süden an der Grenze nach Aegypten zu bis Gaza (Gerar lag nach Rowland 3 Stunden südöstlich von Gaza), nicht aber auf die nördlichen Philister sich bezog, und selbst diese südlichsten durften feindlich behandelt werden, wenn sie mit den nördlicheren unzertrennbar verschmolzen waren, was später in der Tat geschah. Indessen ist diese Ansicht höchst gezwungen. Denn erstens wird hier nicht im geringsten angedeutet, dass auch die Kaftorim zu verschonen seien, und zweitens könnten von Mose bis Josua nicht solche weittragende Verschmelzungen von Völkerschaften stattgefunden haben, dass dadurch Israel ein anderes Verhalten beobachtet hätte, als ihm in der Thora angeblich angedeutet sein soll. — Es ist daher richtiger die Annahme von Ramban, dass die ethno-

graphische Notiz über die Awwim hierhergesetzt wurde, weil ihr Land zu dem der Söhne Ammons in gewisser Beziehung einen Gegensatz bildet. Das Land Ammons gehörte eigentlich zu dem verheissenen Lande; es war das ארץ רפאים, das nach Gen. 15, 20 dem Abraham für seine Nachkommen verheissen ward. Dennoch aber soll Israel dasselbe nicht angreifen, weil es von Gott den Söhnen Lots als Erbe gegeben worden ist. Denn, wie die Aggada bemerkt, Lot hatte als naher Verwandter, der längere Zeit dem Abraham treu zur Seite gestanden hat, auch ein gewisses Anrecht auf das Erbe Abrahams, ebenso wie die Söhne Esaus, als direkte Nachkommen Abrahams. Anders verhält es sich mit den Kaftorim, oder den mit diesen verschmolzenen Philistern. Ihr eigentliches Stammland, Kaftor (es sei dies die Insel Kreta, oder ein Küstenland in Nordägypten) gehörte nicht zum verheissenen Lande. Die Kaftorim hätten demnach von den Israeliten nicht angegriffen werden sollen. Allein deshalb, weil sie sich ein den Israeliten verheissenes Gebiet angeeignet und deren Bevölkerung teils vertilgt, teils in sich aufgenommen haben, sind sie zu den von Israel feindlich zu behandelnden Völkern zu rechnen. Die Kaftorim hatten die Awwim, die bis Gaza (d. h. nördlich von Gaza, nicht südlich, wie die Neuern erklären) wohnten, vertilgt. Die Awwim waren aber eine kanaanitische Völkerschaft; denn das ganze Land nördlich von Gaza gehörte zum Gebiete der Kanaaniter (Gen. 10, 19). Nach Ramban gehörten die עוים zu den חוים (mit Verwechselung von 'ח mit 'ע). Nach dem bab. Talmud (Chullin 60b) sind diese die alten Philister, mit denen Abraham einen Bund geschlossen hatte (Gen. 21). Gott fügte es deshalb so, dass die Kaftorim ihnen das Land wegnahmen, damit Israel dasselbe von den Kaftorim erobern dürfte. Hiernach müsste עד עזה auf das Land südlich von Gaza sich beziehen, da Gerar, mit dessen Könige Abraham den Bund geschlossen, südlich von Gaza gelegen war.

VV. 24—25. Machet euch auf, ziehet hin und überschreitet den Bach Arnon, sieh', ich gebe in deine Hand Sichon, den König von Cheschbon, den Emoriter, und sein Land. Beginne es zu erobern und lass dich in Krieg mit ihm ein. Diesen Tag beginne ich Schrecken und Furcht vor dir auf die Völker unter dem ganzen Himmel zu legen, dass, wenn sie die Kunde von dir vernehmen, sie vor dir zittern und beben werden.

Fortsetzung zu v. 19 in ähnlicher Form, wie v. 13 zu v. 9. רָשׁ, im Pausa für רֵשׁ (1, 21). Nach Ehrlich ist es Partizip von ריש (ar. راس von etwas Besitz ergreifen). היום הזה וגו׳. Während Israel bisher an allen Völkern friedlich vorüberzog und den Schein erweckte, als wage es sich nicht in einen Kampf einzulassen, soll es jetzt anders werden. — פחדך וגו׳ obj. Suff. wie Gen. 9, 2. — אשר, so dass (4, 40; Gen. 11, 7 u. a. m.). Der v. spricht zwar in der Einz. zu Mose, meint aber doch das ganze Volk Israel.

VV. 26—30. Und ich sandte Boten aus der Wüste von Kedemot an Sichon, den König von Cheschbon, mit Friedensworten, sprechend: Lass' mich durch dein Land ziehen, immer auf der Strasse will ich ziehen, nicht abweichen zur Rechten oder Linken. Speise sollst du mir um Geld verkaufen, dass ich esse, und Wasser sollst du um Geld mir geben, dass ich trinke, ich will bloss zu Fuss durchziehen. So wie mir die Söhne Esau's getan, die in Seïr wohnen, und die Moabiter, die in 'Ar wohnen, bis dass ich den Jordan überschreite zu dem Lande hin, welches der Ewige, unser Gott, uns geben will. Aber Sichon, der König von Cheschbon, wollte nicht uns bei sich durchziehen lassen, weil der Ewige, dein Gott, seinen Geist verhärtete und sein Herz stärkte, um ihn in deine Hand zu geben, wie es zu Tage liegt.

ואשלח מלאכים s. Num. 21, 21. — ממדבר קדמות. Diese Angabe fehlt in Num. und beweist, dass das Deut. selbständig die Ereignisse erzählt und von den vorderen Büchern unabhängig ist. Der Ort קדמות (Jos. 13, 18; 1. Chron. 6, 63f.) war später eine Levitenstadt im Stamme Reuben und muss, da die östlich gelegene Wüste nach ihm benannt ist, nahe an dieser Wüste gelegen haben. Demnach hatten die Israeliten den oberen Arnon überschritten, als sie an der südöstlichen Grenze des Gebietes Sichons standen. — דברי שלום, Appos. zu מלאכים; Boten, die Friedensworte überbrachten. Wiewohl im Rate Gottes der Krieg bereits beschlossen war, sollte doch nach dem Völkerrechte vorgegangen werden. — בדרך בדרך. Die Wiederholung drückt das beständige Fortschreiten oder die stete Fortdauer einer Sache aus, vgl. 28, 43 und Ew. 313a und GK 123e; vgl. auch Num. 21, 22 und 20, 19, womit רק אעברה ברגלי dem Wortlaute nach übereinstimmt. — כאשר עשו לי וגו׳ soll nur darauf hinweisen, dass diese Völker infolge des Durchzuges der Israeliten nicht zu Schaden gekommen sind. Betreffs der Söhne Esaus stimmt unser v. mit v. 4ff. und steht, wie bereits oben (S. 29) bemerkt, nicht mit

Num. in Widerspruch. Hinsichtlich der Söhne Moabs wird weiter 23, 5 nur gesagt, dass sie nicht mit Brot und Wasser den Israeliten entgegengekommen sind, wie מלכי צדק bei Abraham; s. weiter zu dieser Stelle. Immerhin enthält unsere Stelle eine von Num. unabhängige Angabe (vgl. Hengstenb. II S. 285). — בו durch sich, d. h. durch sein Land, vgl. Num. 20, 18. Mit der Begründung כי הקשה ist die Schuld auf Seiten des Verhärteten nicht ausgeschlossen. Sichon war selbst gegen Israel feindlich und übel gesinnt; doch hätten die Israel widerfahrenen Wunder Gottes sein Herz erweichen müssen. Gott aber machte ihn vor solchen Eindrücken unempfindlich, und gab ihm den Mut ganz dem Zuge seines bösen Herzens zu folgen, vgl. bei Pharao Exod. 4, 21. — כיום הזה wie heute die Erfahrung zeigt, vgl. 4, 20.

V. 31. Da sprach der Ewige zu mir: Siehe, ich beginne vor dir hinzugeben den Sichon und sein Land, beginne mit der Eroberung, sein Land in Besitz zu nehmen.

החילותי. Dadurch, dass ich sein Herz verhärtet habe, hat bereits seine Niederlage begonnen. — רש לרשת, erobere es, um es für die Dauer in Besitz zu nehmen.

V. 32—33. Und Sichon zog aus uns entgegen, er und sein ganzes Volk, zum Kampfe nach Jahaz. Und der Ewige, unser Gott, gab ihn vor uns hin, und wir schlugen ihn und seine Söhne und sein ganzes Volk.

In Num. 21, 23 f. wird die Begebenheit objektiv erzählt; hier in der Rede betont Mose, dass der Sieg Gottes Tat war, ebenso Jiftah in Richter 11, 21. ואת בניו, von den Söhnen Sichons ist nur hier die Rede. Diese waren wohl besonders als Helden berühmt.

VV. 34—35. Und wir nahmen um diese Zeit alle seine Städte ein, und wir verbannten jede Stadt mit Männern, und auch die Weiber und Kinder, und liessen keinen Entronnenen übrig. Nur das Vieh raubten wir uns und die Beute aus den Städten, die wir einnahmen.

את כל עריו, Num. 21, 25. ונחרם ist nicht, wie Dillm. meint, erst von D gemäss Deut. 20, 16—18 hinzugefügt; denn auch Num. 21, 3 weiss von dem Banne an den feindlichen Städten. Ueber den Bann vgl. zu Lev. 27, 29. — כל עיר מתים, auch 3, 6, die Männerstadt, d. h. die männliche Bevölkerung jeder Stadt, wie מתי עיר

(vgl. Luz.) — הבהמה בזזנו der Bann war also nicht so streng wie gegen Jericho (Jos. 6) und Amalek (1. Sam. 15, 3). Ueber die verschiedenen Grade des Bannes vgl. zu Lev. 27, 29.

V. 36. Von Aroër, das am Ufer des Baches Arnon liegt, und der Stadt, die im Tale ist, bis nach Gilead war keine Stadt, die uns zu hoch gewesen wäre, Alles gab der Ewige unser Gott vor uns hin.

ערוער, am Nordufer des mittlern Arnon, jetzt ʿArʿair, 1/2 Stunde südlich von Dibon. Es gab noch ein Aroër vor Rabbat-Ammon (Jos. 13, 25) und eines im Gebiete von Juda (1. Sam. 30, 28), vgl. Num. 32, 34. — בנחל — והעיר. Einige fassen dies collect. „und die anderen Städte im Tale." Diese Erklärung könnte gezwungen erscheinen; ist aber dennoch nicht entschieden abzuweisen, mit Rücksicht auf weiter 3, 16; Jos. 12, 2; 13, 9 und 13, 16. Nach Hengstenberg (Bileam S. 234) Knobel und Dietrich (in Merx' Archiv I 334) ist unter העיר ʿAr-Moab (vgl. Num. 22, 36) zu verstehen; מערוער und והעיר wären dann die beiden Endpunkte der südlichen Grenzlinie. והעיר wäre aber ein exclusiver terminus, da ʿAr nicht erobert wurde. ועד הגלעד, s. Num. 32, 1 und Gen. 31, 48. — שגבה, von שגב hoch, steil sein, von einer Festung.

V. 37. Nur an das Land der Söhne Ammons rücktest du nicht heran, an die ganze Seite des Baches Jabbok, an die Städte des Gebirges, überhaupt an Alles, was der Ewige, unser Gott, verboten hatte.

לא קרבת, du hast es nicht angegriffen, also verschieden von וקרבת in v. 19. Wenn Jos. 13, 25 berichtet, die Söhne Gads haben die Hälfte des Landes der Söhne Ammons erhalten, so ist darunter das Land verstanden, das ihnen vorher Sichon bereits abgenommen hatte, vgl. Richter 11, 15ff. — יבק, der obere Jabbok. — ועדי ההר, des ammonitischen Berglandes. — אשר צוה, was er geboten hat, nicht anzugreifen, d. h. verboten hat, vgl. weiter 4, 23. Die LXX lasen ככל אשר צוה.

Cap. III. VV. 1—3. Und wir wandten uns und zogen den Weg nach Baschan hinauf; da zog aus Og, der König von Baschan, uns entgegen, er und all sein Volk, zum Kampfe nach Edreʿi. Da sprach der Ewige zu mir: Fürchte ihn nicht; denn ich gebe ihn

in deine Hand mit all seinem Volke und seinem Lande, und mache es mit ihm, wie du es mit Sichon, dem Könige der Emoriter, gemacht hast, der in Cheschbon wohnt. Da gab der Ewige, unser Gott, auch Og, den König von Baschan, in unsere Hand mit all' seinem Volke, und wir schlugen ihn so, dass wir ihm keinen Entronnenen übrig liessen.

Diese vv. stehen fast wörtlich in Num. 21, 33—35. Hier fehlt ואת בניו (Num. 21, 35), während bei Sichon die Söhne in Num. fehlen und hier genannt werden. — הבשן, Baschan im engeren Sinne umfasst das Land zwischen dem Jarmuk und dem Hermon im N. und zwischen dem See Genesareth im W. und dem Haurân im O. Im weiterem Sinne ist auch noch die Nordhälfte Gileads vom Jabbok an einbegriffen (vv. 12; 13). — אדרעי war wohl die zweite Residenz, da es immer nach עשתרות genannt wird (1, 4). — אל תירא, die Riesengrösse Og's (vgl. v. 11) hatte wohl die Israeliten in Furcht versetzt. — כאשר עשית, vgl. 2, 33 ff. — השאיר ist Inf. wie 7, 24; 28, 48.

V. 4. Und wir eroberten alle seine Städte in jener Zeit; es gab keine Stadt, die wir ihnen nicht abgenommen hätten: sechzig Städte, den ganzen Strich Argob, das Reich Og's in Baschan.

חבל ארגב Nach dem Targg. ist ארגב = טרכונא, Trachonitis, indem sie wahrscheinlich ארגב als rauhe steinige Gegend fassten und daher mit Trachonitis (von τραχών) identifizierten. Indessen liegt dies (das heutige Ledja) zu weit nordöstlich (Wetzstein, Haur. 83). Die Lage ist nicht mehr sicher zu bestimmen. Einige wollen Argob in der 15 miliaria westlich von Gerasa gelegenen Ortschaft Ἔργα (Euseb. Onom. ad. v. Ἄργοβ); oder in dem Ῥαγαβᾶ, einer Veste der Gerasener bei Jos. ant. 13, 15, 5, finden; vgl. 1. K. 4, 13.

V. 5. Alle diese waren feste Städte mit hoher Mauer, Türen und Riegel, ausser den offenen Städten in grosser Zahl.

כל אלה, alle diese 60 Städte. חומה גבוהה. Die Grösse des Sieges und der Wundertaten Gottes wird von Mose durch diese Schilderung dem Volke nochmals vor Augen geführt, auf dass es furchtlos in den ihm bevorstehenden Kampf ziehe, s. weiter v. 21 f. — לבד bezieht sich auf ונלכוד (v. 4): wir eroberten die 60 Festungen, und ausserdem noch zahlreiche offene Städte. פרזי von פרז (verwandt

mit פרש, sich ausbreiten) die Ebne, vgl. arab. فرز Ebne). Im Gegensatze zu den Festungen, die auf hohen Bergen lagen, hiess die ebene Landschaft פרז; פרזי ist der Bewohner der Landschaft, ערי הפרזי Städte des Landbewohners, Bauernstädte.

VV. 6—7. Und wir bannten sie, wie wir Sichon, dem Könige von Cheschbon, getan, bannend jegliche Stadt, mit Männern, auch Weiber und Kinder. Und alles Vieh und die Beute der Städte raubten wir für uns.

כאשר עשינו nach 2, 34 f. Der inf. החרם erläutert das vorhergehende ונחרם, wie im Lat. das gerundium im Abl. (Ew. 280 a GK 113 h). מתים steht als altertümliches Wort ohne Art., während die folgenden Worte den Art. haben (vgl. Ausführliches bei Luz. zu 2, 34).

VV. 8—10. So entrissen wir zu jener Zeit das Land der Hand der beiden Emoriterkönige, die jenseits des Jordan wohnten, vom Bache Arnon bis zum Berge Hermon — Die Zidonier nennen den Hermon Sirjon, und die Emoriter nannten ihn Senir. — Alle Städte der Ebne und ganz Gilead und ganz Baschan bis Salcha und Edreʿi, die Städte des Reiches Og's in Baschan.

Vor dem Berichte über die Verteilung des Transjordangebietes wird der Umfang des damals eroberten Landes genauer angegeben. — בעבר הירדן wie in 1, 1 (oben S. 9 f.) — מנחל ארנן, 2, 36. — עד הר חרמון. Hier ist zu dem vorher in v. 4 genannten Gebiete noch Golan (4, 43), das bis an den Hermon reichte, hinzuzurechnen. Da der Name חרמון den Israeliten der damaligen Zeit unbekannt war und sie das ihnen unbekannte Gebirge einfach שיאון (Erhebung) nannten (4, 48); so findet Mose es nötig, in einem parenthetischen Satze die verschiedenen Namen des חרמון anzugeben. שריון (Ps. 29, 6) = שריון (Jer. 46 4; 51, 3: סריון) Panzer. — שניר. In Hohel., 4, 8 und 1 Chron. 5, 23 wird שניר neben חרמון genannt; ersteres bezeichnet also wohl auch einen Teil des Hermon. Die Targg. übersetzen שניר mit טור תלגא (Schneeberg). Auch die Araber nannten den Hermon Dschebl et-Teldsch; heutzutage wird er Dschebl esch-Scheich (Berg des Greises) genannt. V. 10 ist Forts. der Rede Mose's. indem hier die einzelnen Teile des eroberten Landes aufgezählt werden. 1. המישור, in 4, 43 ארץ המישור, d. i. die moabitische Hochebne, שדה מואב (Num, 21, 20) die südliche Belka, von Cheschbon oder מידבא (Jos. 13, 9) bis zum Arnon; 2. הגלעד, das Gebirgsland südlich und nördlich vom Jabbok, also die nörd-

liche Belka und Dschebl Adschlun; 3. כל הבשן עד סלכה ואדרעי ערי ממלכת עוג, das ganze Baschan, das nördlich und östlich von Gilead gelegene Land; dazu gehörte auch Golan (Dschaulan, das alte Gaulanitis), da das Reich Og's bis גשור und מעכה reichte (s. v. 14). Ostwärts reichte Og's Reich bis סלכה, jetzt Salchad, 4—5 Stunden östlich von Bosra, südlich von Dschebl Hauran. ואדרעי. Dies ist nach Vielen nicht dasselbe אדרעי wie in v. 1, sondern eine nördlicher gelegene Stadt, von den arabischen Geographen Sora, (زرع), von neueren Reisenden Edra oder Ezra genannt, an der Südwestecke des Ledscha, am Nordrand des Wadi Kanawât. Nach LXX ist מישור Namen einer Stadt, ebenso B. Jub. 29, 14.

V. 11. (Denn nur Og, der König von Baschan, war von den letzten Rephaïm übrig geblieben; siehe sein Bett ist ein eisernes Bett, es befindet sich ja in Rabbah der Söhne Ammons, neun Ellen seine Länge und vier Ellen seine Breite nach Mannesellenbogen).

In einem parenthetischen Satze wird nochmals, um die Wundertaten Gottes ins Gedächtnis zu rufen, die Stärke und Riesengrösse des überwundenen Feindes dargestellt. מיתר הרפאים, s. w. unten. — הלה für הלא. רבת וגו', kurz רבה (die Grosse), später Philadelphia, heute Ammân, am Wadi Ammân. תשע אמות וגו', c. 4½ Meter lang und 2 Meter breit. Clericus vermutet, Og habe absichtlich das Bett grösser, als nötig war, machen lassen, um der Mit- und Nachwelt noch riesenhafter zu erscheinen, und weist auf einen analogen Fall von Alexander d. Gr. hin, der von Diod. Sic. 17, 95 erzählt wird. Wer also eine solche Riesengrösse für unwahrscheinlich hält, kann sich die Tatsache nach Cleric. erklären. באמת איש. Nach Ibn-Esra: Der gewöhnliche Ellenbogen eines Menschen. Raschbam erklärt: „nach der Elle eines Mannes, der vollständig ausgewachsen ist." Es gab vielleicht kleinere Ellen, und da die Grösse wunderbar erscheint, muss diese Bestimmung hinzugefügt werden, damit man nicht hier kleinere Ellen vermute. Unsere Stelle haben die Kritiker zu wiederholten Malen als Beweis gegen die Authentie des Deut.'s beigebracht. Schon Spinoza bemerkt: So rede man nur von Antiquitäten, auf deren Reste man zur Beglaubigung der Erzählung hinweist. Spinoza meint, dies Bett sei erst von Davids Zeit an bekannt geworden, der nach 2. Sam. 12, 30 die Stadt Rabbah einnahm. In diesem Sinne äusserten sich auch neuere Kritiker. Man fand es überhaupt nicht erklärlich, wie schon in der mosaïschen Zeit das Bett aus Baschan nach

Ammonitis gekommen sei. Allein auf letztere Frage hat schon Ramban treffend geantwortet. Wenn hier gesagt wird: „Nur Og blieb übrig vom Reste der Rephaïm“, so will Ramban hier nicht mit der Agada dies von den Rephaïm verstehen, die Kedorlaomer erschlagen hatte, vielmehr ist Og von den Rephaïm übrig geblieben, welche die Ammoniter ausgerottet hatten, wie oben 2, 20f. berichtet wird. Von diesen Rephaïm war Og entronnen und später in Baschan König geworden. Die Ammoniter hatten noch das Bett dieses Riesen aufbewahrt, und Mose macht in einer Parenthese auf diese Tatsache aufmerksam. — So aufgefasst beweist diese Stelle das hohe Alter des Deut.'s. Denn offenbar war später, als David Rabbah eroberte, das Bett Og's nicht mehr in dieser Stadt, da in 2. Sam. 12, 30 von der grossen goldenen Königskrone und von anderer Beute, die David aus Rabbah wegführt, erzählt, das Bett Og's aber nicht erwähnt wird, und gewiss wäre diese Antiquität dort genannt worden, hätte sie damals noch existiert. Da nun hier im Deut. auf dieses Bett mit den Worten הלה הי׳א hingedeutet wird, so lässt sich daraus schliessen, dass das Buch jedenfalls älter als David und dass die Annahme der neuern Kritiker, das Deut. sei in der späten Königszeit (unter Hiskia oder Josia) verfasst worden, entschieden abzuweisen ist. Einige (Mich., Kn., Riehm, Dillm.) erklären ערש mit Sarkophag. Doch ist diese Annahme unbegründet (vgl. Schultz).

VV. 12—13. Und dieses Land nahmen wir zu jener Zeit in Besitz; von Aroër an, das am Bache Arnon liegt, und die Hälfte des Gileadgebirges mit seinen Städten gab ich dem Stamme Re'uben und dem Stamme Gad. Und das übrige Gilead und ganz Baschan, das Reich des Og, gab ich dem halben Stamme Menascheh. Der ganze Strich Argob vom ganzen Baschan; dieser wird Land der Rephaïm genannt.

Mose erzählt weiter, wie er das eroberte Land an die dritthalb Stämme verteilt hat. Dem ונקח בעת ההי׳א in v. 8 entspricht ירשנו בעת ההי׳א in v. 12, indem ersteres die Eroberung aus der Hand der Feinde, letzteres die Besitznahme durch die Verteilung an die rechtmässigen Eigentümer erzählt. Es wird hier nicht des Näheren berichtet, aus welchen Gründen dieses Land gerade diesen Stämmen zum Besitz gegeben wurde, da die diesbezügliche Erzählung in Num. 32 als bekannt vorausgesetzt wird. — מערער וגו׳ wie 2, 36, wonach Sam. auch hier zur Konformierung על שפת נחל korrigiert. —

וחצי הר הגלעד, bis zum Jabbok, das südlich gelegene (s. zu v. 10), vgl. Num. 32, 34—38; Jos. 13, 15—28. — ויתר הגלעד, die nördlich vom Jabbok gelegene Hälfte. — וכל הבשן ממלכת עוג, das in v. 10 genannte Baschan. — שבט המנשה (Jos. 13, 29). Der Artikel bei Eigennamen, Ew. 277 c; vgl. aber GK. 125a. — כל חבל ארגב לכל הבשן ist ein Genitiv-Verhältnis; der ganze Strich Argob des ganzen Baschan, vgl. Jos. 13, 30: וכל חות יאיר — בבשן und 1. Kön. 4, 13: חבל ארגב אשר בבשן. Das כל הבשן steht hier wegen v. a. — ההוא יקרא. Das Verb קרא hier (wie noch sonst) im Pass. mit doppeltem Nominativ. — ארץ רפאים, das in Gen. 15, 20 dem Abraham verheissene Land. Nach Ramban ist ההוא = אשר הוא, doch findet sich ה in der Bedeutung von אשר nur vor Verben. Vielleicht ist כל חבל — רפאים eine später von Mose hinzugefügte Bemerkung, wie der folgende v., und gehört nicht zur Rede. Die Fortsetzung der Rede wäre dann ולמכיר נתתי וגו׳. Dafür spricht auch Jos. 13, 29—31, wo ebenfalls nur der halbe Stamm Manasse und Machir genannt sind.

V. 14. Jaïr, der Sohn Menasche's nahm den ganzen Strich Argob bis zum Gebiete des Geschuriters und Maachatiters, und er nannte sie nach seinem Namen — Baschan nämlich — Chawwot Jaïr, bis auf diesen Tag.

Jaïr stammte nur mütterlicherseits von Manasse ab (vgl. Ibn Esra zu Num. 32, 41) wird aber doch, weil sein Gebiet zu Manasse gehörte, בן מנשה genannt. Die Kritiker haben unsern v. hart angegriffen. Allein Steuernagel gesteht wenigstens zu, dass die Kritik hier vor einem unerklärbaren Rätsel steht. „Was die Veranlassung für unsern Verf. gewesen ist, sie (die Chaw. Jaïr) nach Basan zu verlegen, ist nicht zu ermitteln“, da nach Richt. 10, 4; 1. Kön. 4, 13 und Num. 32, 39 ff. Die Chawwot Jaïr in Gilead liegen. Nun wird aber Gilead bald im engeren bald im weiteren Sinne gebraucht, und im letzteren Sinne bezeichnet es sehr oft das ganze Ostjordanland überhaupt (vgl. z. B. Num. 32, 29; Jos. 22, 9; Richt. 20, 1; 2. Kön. 10, 33; Ez. 47, 18 u. s.). Nur im engeren Sinne versteht man unter Gilead bloss die Gegend nördlich und südlich vom Jabbok, ja in Num. 32, 39 ist unter גלעד nur das nördlich vom Jabbok gelegene bis zum Jarmuk zu verstehen. — Es kann daher in jenen Stellen, wo die Ch. J. als in Gilead gelegen bezeichnet werden, Gilead im weiteren Sinne verstanden sein. In Num. 32, 42 wird noch von einer Eroberung des Nobach be-

richtet, der Qenath und seine Töchterstädte erorberte. Wenn hier von diesem Städtecomplexe nicht die Rede ist, so lässt sich daraus mit Hengstenb. (III 227) schliessen, dass Nobach dem Jaïr untergeordnet war und dass die von ihm eroberten Städte einen Teil der Ch. J. bildeten. Dadurch ist die Differenz zwischen unserer Stelle und 1. Chron. 2, 21 ff. treffend ausgeglichen. Aus letzterer Stelle geht hervor, dass die Ch. J. im engeren Sinne nur 23 waren, während unsere Stelle vgl. mit v. 4 dieselben aus 60 Städten bestehen lässt. In der Tat aber berichtet auch die Chron. an der angeführten Stelle v. 24, dass die Ch. J. mit Qenath zusammen 60 Städte betrugen. Die Annahme, dass während der חבל ארגב aus befestigten Städten bestand (v. 5) die Chawwot bloss Dörfer gewesen sein sollen, beruht auf eine vollständig unbegründete Erklärung des Wortes חות. In Richter 10, 4 werden die חות יאיר ausdrücklich עירים Städte genannt, und auch 1. Kön. 4, 13 identificiert (nach der allein richtigen Erklärung Hengstenbergs, das. 234) die Chawwot J. mit dem חבל ארגב. חוה vom arab. حوى versammeln, zusammenfassen, kann auch eine befestigte Stadt bezeichnen (vgl. auch Hengstenb. S. 232 Note). — עד גבול הגשורי והמעכתי. Das עד ist hier excl. zu fassen. Die Ch. J. grenzten also an גשור und Aram Maacha, welche beide noch zu Davids Zeiten selbständige aram. Staaten bildeten (גשור 2. Sam. 13, 37; 15, 8; מעכה 2. Sam. 10, 6; 1. Chron. 19, 6). Nach 1. Chron. 2, 23 haben Geschur und Aram (letzteres ist vielleicht Aram Maacha) die Chawwot J. den Jaïriten wieder entrissen; doch wurden zur Richterzeit von dem Richter Jaïr 30 Städte davon wieder zurückerobert (Richt. 10, 4), und zur Zeit Salomos gehörten alle 60 Städte den Israeliten (1. Kön. 4, 13). Wahrscheinlich hat David durch seine Siege über die Syrer (2 Sam. 10, 6 ff.) die Chawwot J. ganz zurückgewonnen. — עד היום הזה wird ausführlich in der Einl. erklärt werden. Nach Hirsch will עד היום הזה sagen, dass dieser Name von Israel anerkannt wurde, im Gegensatz zum Namen Nobach (Num. 32, 42), welcher der Stadt קנת nicht verblieben ist, wie wir in der Tat in 1. Chron. 2, 23 den Namen der Stadt als קנת bezeichnet finden (vgl. Ramban zu Num. das. und Midr. r. zu Ruth 2, 13).

V. 15. Und Machir gab ich Gilead.

ולמכיר, darunter ist der Stamm Machir (Num. 32, 39) gemeint. הגלעד, natürlich die oben in v. 13 genannte nördliche Hälfte. Dies

bekamen speziell die Machiriten, weil diese es erobert hatten, wie Num. 32, 39 erzählt wird.

VV. 16—17. Und dem Stamme Re'uben und dem Stamme Gad gab ich (das Gebiet) von Gilead bis zum Bache Arnon, — die Mitte des Tales als Grenze — und zwar bis zum Bache Jabbok, der Grenze der Söhne Ammons. Und die Araba und den Jordan als Grenze, von Kinnereth bis zum Meer der Araba, dem Salzmeer, am Fusse der Abhänge des Pisga, im Osten.

Mose wiederholt die Bezeichnung des Gebietes von Ruben und Gad, um einerseits dessen Grenzen genauer zu bestimmen, als dies in v. 12 geschah, andererseits hinzuzufügen, dass er den beiden Stämmen dieses Land unter der Bedingung gab, dass sie gerüstet vor ihren Brüdern einherziehen. Bei Machir wurde diese Bedingung nicht gesetzt, weil er sein Gebiet als Eroberer desselben beanspruchen konnte. — מן הגלעד ועד נחל ארנן. Gilead im Sinne von v. 15, die südliche Hälfte, ist die Nordgrenze, während der Bach Arnon die Südgrenze bildet. Es ist dies das Reich Sichons, wie dessen Grenzen in umgekehrter Reihenfolge in 2,36 angegeben sind. Letztere Stelle gibt uns aber zugleich Aufschluss über das schwierige תוך הנחל וגבול. Es will dies sagen, dass dies oben genannte עיר אשר בנחל mit zur Grenze, also ebenfalls zum Ruben-Gebiete, gehört. Statt עיר אשר בנחל heisst es auch in Jos. 13, 9 u. 16 עיר אשר בתוך הנחל. Das folgende ועד יבק הנחל meint den oberen Jabbok und gibt die Grenze des Gebiets im Osten an, wie oben 2, 37. — והערבה. In v. 16 ist zunächst nur das Gebirgsland vom Norden bis zur südlichen Grenze bezeichnet. In v. 17 wird darauf die Jordan-Niederung, die Araba (el-Ror oder el Ghor genannt) hinzugefügt, und zwar bis zum Jordan als Westgrenze, diesen Strom inclusive, wie nach Analogie von תוך הנחל וגבול auch והירדן וגבל zu erklären ist (ebenso Num. 34, 6, vgl. Raschi das. nach Gittin 8a und auch Ez. 47, 18 und 20) — ebenso in Jos. 13, 23; 27; 15, 12; 47. Nach Ehrlich bedeutet תוך הנחל וגבול und והירדן וגבל den Fluss selbst und das über ihn sich erhebende Uferland. — מכנרת vom See Genesaret ab im Norden. Es gab auch eine Stadt כנרת im Gebiete von Naphtali (Jos. 19, 35), von welcher wohl der See den Namen führte; allein hier ist das südliche Ende des Sees gemeint, wie Jos. 13, 37 beweist. (Vielleicht lag auch die Stadt כנרת am Südende des Sees). — ועד ים וגו׳, bis zum toten Meere im Süden. — תחת אשדות bestimmt die Südgrenze genauer. אשדות. In Num.

21, 15 אשר הנחלים, der Ort, wo sich die Bäche ergiessen, d. i. der Abhang der Berge. Dasselbe wäre אֲשֵׁדָה, Mehrz. אֲשֵׁדוֹת. (Viell. ist אשדה = dem arab. اصلد). Unter הפסגה versteht man das zur Nordostecke des toten Meeres und zur Araba abstürzende Randgebirge. In Num. 21, 20 ist ראש הפסגה ein Teil der moabitischen Hochebne שדה מואב, vgl. das. — מזרחה, im Osten, ist dasselbe wie עבר הירדן מזרחה in Jos. 13, 27, und bezeichnet die hier in Rede stehende Araba als die östliche.

VV. 18—20. In jener Zeit gebot ich euch, wie folgt: Der Ewige, euer Gott, hat euch dieses Land zum Besitz gegeben: (dafür) müsst ihr gerüstet euren Brüdern, den Kindern Israel, vorausziehen, alle Kriegstüchtigen (von euch). Nur eure Frauen, eure Kinder und eure Herden, — ich weiss, dass ihr viele Herden habt — mögen in euren Städten bleiben, die ich euch gegeben habe. Bis der Ewige euren Brüdern Ruhe verschafft, wie euch, und auch sie das Land in Besitz nehmen, das der Ewige, euer Gott, ihnen jenseits des Jordan geben will; dann möget ihr zurückkehren, jeder in sein Besitztum, das ich euch gegeben habe.

אתכם. Mose spricht jetzt zu den Söhnen Rubens und Gads, um sie indirekt an ihre Verpflichtung zu erinnern, was auch Josua tut (Jos. 1, 12—15). Da aber Mose dies bereits getan hatte (Num. 32, 20—24) und die Söhne Rubens und Gads hierüber bereits ein feierliches Versprechen gegeben hatten (Num. 32, 25—27; 31), so wäre es misstrauisch, sie in Gegenwart von ganz Israel nochmals zu ermahnen. Es geschieht daher indirekt durch ein Referat über die frühere Weisung. — כל בני חיל will sagen, dass nur kriegstüchtige Männer mitziehen sollen (lauter Kriegstüchtige). Es zogen nur zirka 40000 von ihnen mit (Jos. 4, 12 f.). Zu ומקנכם wird die Parenthese ידעתי — לכם hinzugefügt, weil hier nicht, wie in Num. 32 erzählt worden ist, dass die Rubeniten und Gaditen das Ostjordanland für ihre Herden gefordert hatten, da sich jene Verhandlungen, die vor Mose, Eleasar, den Fürsten und den Stammhäuptern geführt wurden (Num. 32, 2; 28), nicht zur Mitteilung in einer vor dem ganzen Volke gehaltenen Rede eigneten. Deshalb ist die Darstellung hier so gehalten, als würde das Land ihnen spontan von Mose mit göttlicher Zustimmung gegeben worden sein (י׳ א׳ נתן לכם, v. 18), weil Mose wusste, dass sie viele Herden haben. Solche feine Abweichungen von der Erzählung in Num. zeigen uns wieder deutlich Mose als Verfasser der Rede. Ein späterer Autor würde hier (wie

oben 1, 22) nach Num. 32 ויקרבו אלי בני ראובן וגו' erzählt haben. — בעבר הירדן ist hier vom persönlichen Standpunkte gebraucht, vgl. oben S. 9 f.

VV. 21—22. Und dem Josua befahl ich zu jener Zeit wie folgt. Mit eigenen Augen hast du gesehen alles, was der Ewige, euer Gott, diesen beiden Königen getan, ebenso wird der Ewige allen Reichen tun, zu denen du hinüberziehen wirst. Fürchtet sie nicht; denn der Ewige euer Gott ist es, der für euch streitet.

Steuernagel (vgl. auch Dillm.) meint, da der Befehl an Josua erst weiter in v. 28 angeordnet wird, so müssen v. 21—22, die diesen Befehl vorausgreifen, als Zusatz angesehen werden. St. hat aber keinen Grund angegeben, was in aller Welt einen spätern Interpolator veranlasst haben könnte, diese beiden Verse hier einzuschieben! Indessen ist bereits oben 1, 37 f. die Ernennung Josuas zum Nachfolger Mose's mitgeteilt. Dass Steuernagel (und Dillm.) auch oben die Stelle für einen Zusatz erklären, ist nach dem oben (S. 25) z. St. Bemerkten entschieden zurückzuweisen. Mit Recht bemerkt aber Malbim (nach Abarb.), dass das in v. 23 ff. mitgeteilte Gebet Mose's nicht den Zweck hatte, Gottes Beschluss (in Num. 20, 12), wonach Mose nicht das Volk ins heilige Land führen sollte, rückgängig zu machen. Vielmehr hat Mose nur gefleht, ins Land mit hinüberziehen zu dürfen, nachdem er vorher die Leitung dem Josua übergeben hatte. Es war gewiss angebracht, dass ein Greis im Alter von 120 Jahren die schwierige Aufgabe der Eroberung eines von einer starken tapferen Bevölkerung verteidigten Landes einer jugendlichen Kraft anvertraute. Bevor Mose daher von seinem Gebete Mitteilung machte, wollte er andeuten, dass er bereits vorher die Führung niedergelegt und Josua anvertraut hatte. Dies tat er, indem er, analog dem v. 18, seinen damals an Josua gerichteten Befehl mitteilte. Das konnte aber nur Mose selbst gesprochen haben; für jeden spätern Autor wäre hier der Befehl an Josua ganz und gar nicht am Platze; noch weniger aber hätte jemand es für nötig befunden, hier eine solche Stelle zu interpolieren. — עיניך הרואות, d e i n e Augen sind die sehenden, wie 4, 3; 11, 7; 20, 4. — ה' אלדיכם. Da hier zugleich das ganze Volk ermahnt werden soll, so wird das Suff. im Pl. gebraucht; ebenso wird im folgenden v. das ganze Volk angeredet.

VV. 23—25. In jener Zeit flehte ich den Ewigen an und sprach: Herr, Ewiger, Du hast angefangen deinem Knechte deine Grösse und deine starke Hand zu zeigen. Ja, wo gäbe es einen Gott im Himmel und auf Erden, der es dir in deinen Werken und in deinen Machttaten gleichtun könnte. So lass' mich doch hinüberziehen und das schöne Land sehen, dieses schöne Bergland und den Libanon.

ואתחנן. Mose hat in seiner Bescheidenheit nicht auf seine Verdienste sich berufen, sondern nur um Gnade gefleht (Raschi). בעת ההיא. Nach den Siegen über Sichon und Og glaubte Mose, dass er auch weiterer Gnadenbeweise gewärtig sein dürfte. (R. Elia Wilna macht darauf aufmerksam, dass בעת ההיא 10 mal in der ersten Rede vorkommt). אד' י'. Nach dem Gottesnamen אדני wird im mass. Texte der שם הויה mit der Vokalisation von אלדים versehen, s. Lev. I, 94 f. Die LXX übersetzen diese beiden Gottesnamen hier und 9, 26 mit κύριε κύριε und in Gen. 15, 2; 8: δέσποτα κύριε; sie haben demnach den שם הויה auch hier אדני gelesen. In den anderen Büchern der Bibel findet man auch κύριος ὁ θεός; aber auch Ἀδωναῒε κύριε (Richter 16, 28), κύριε μου κύριε (2. Sam. 7, 18—20). Die Vokalisation war also bei den Alexandrinern noch schwankend. — אתה החלות, nachdem du angefangen hast, mich deine Machttaten schauen zu lassen, lasse mich auch die Vollendung deines Werkes erleben. אשר וגו' ist ein erklärender Relativsatz zu גדלך וגו' (betreffs deren der Satz gilt: מי וגו'); es könnte aber auch als Relativ auf אד' י' אתה bezogen werden (du, dessen Taten kein Gott gleichtun kann, vgl. Ew. 331 d). אעברה נא, die Wunschform statt Gebet (Ew. 228 a GK 108 c). ההר — הזה, dieses Bergland, 1, 7. והלבנון, diesen nennt er besonders als das hervorragendste Gebirge, vgl. aber auch Targg.

VV. 26—27. Der Ewige aber zürnte mir um euretwillen, und er hörte nicht auf mich; und der Ewige sprach zu mir: Genug! fahre nicht fort, bei mir von dieser Sache zu reden. Steige auf den Gipfel des Pisgah und erhebe deine Augen gen Westen, Norden, Süden und Osten und besieh dir (das Land); denn du darfst nicht über diesen Jordan ziehen.

ויתעבר, von עבר überschreiten, überströmen, in Zorn ausbrechen. Es ist das Zürnen, das sich durch heftige Worte zu erkennen gibt, hier durch den Ruf: רב לך אל תוסף, der jedes fernere Wort Mose'n abschnitt. למענכם; ob dies dasselbe ist wie בגללכם (1, 37) möchte

ich bezweifeln. Oben erzählt Mose die geschichtliche Tatsache, dass des Volkes Murren indirekt den Zorn Gottes über ihn gebracht hat. Denn in Kadesch (Num. 27, 14) hat das Volk die erste Veranlassung zur Bestrafung Mose's geboten. Durch das Murren des Volkes geriet Mose in Zorn, so dass er den Befehl Gottes nicht gehörig ausführte, wie dies auch Ps. 106, 32 erzählt. Hier ist das ויתעבר nicht im geringsten vom Volke veranlasst; man müsste es denn als Plusquamperf. fassen und auf das erste Gottesgericht über Mose beziehen, was gezwungen wäre. Es ist daher richtig mit Hirsch למענכם als „um euretwillen", „zu eurem Nutzen und Frommen" zu fassen (ebenso Schultz). Durch den Tod Mose's in der Wüste, der wegen eines geringen Vergehens erfolgte, zeigte sich nach Num. 20, 13 Gott in seiner unnahbaren Heiligkeit, wie durch den Tod des Nadab und Abihu (Lev. 10, 3). Dies sollte Israel für alle Ewigkeit zur heilsamen Belehrung dienen, und darum ward Mose's Flehen nicht erhört. אל תוסף דבר für לדבר (Ew. 285 a GK 114 n). ראש, acc. der Richtung. הפסגה In Num. 27, 12 הר העברים, Deut. 32,49 הר העברים הר נבו, endlich in 34, 1 הר נבו ראש הפסגה. Sowie nun an der zweiten Stelle נבו einen speciellen Berg des Abarim-Gebirges bezeichnet, so wird derselbe Berg an der dritten Stelle ein Gipfel des Pisgah genannt. Pisgah wird also ein Teil des Abarim-Gebirges sein. Hier befindet sich die Bezeichnung ראש הפסגה ohne die Hinzufügung des Namens נבו (vgl. auch Num. 33, 47). ימה וגו׳, d. h. nach allen Richtungen.

V. 28. Beauftrage aber Josua, stärke und ermutige ihn, denn er soll vor diesem Volke einherziehen, und er soll ihnen das Land verteilen, das du sehen wirst.

וצו וגו׳. Indem du unwiderruflich in der Wüste sterben musst, ist es Zeit, dass du die in Num. 27, 19 gebotenen Weisungen an deinen Nachfolger erteilst. Diese Stelle setzt notwendig voraus, dass Josua bereits vorher als Nachfolger Mose's bestellt war. חזקהו ואמצהו. Die Ausführung dieses Befehls in Deut. 31, 7 und 23. אשר תראה, das dir nur zu sehen vergönnt ist.

V. 29. Wir weilten so im Tale, Bet-Peor gegenüber.

Der Schluss der Erzählung vom bisherigen Vordringen, (wie der Schluss der vorigen Erzählung in 1, 46: ותשבו בקדש וגו׳), um jetzt mit der Ermahnungsrede zu beginnen. בגיא ist der Lagerort Israels, der in Num. 33, 48f. genauer beschrieben ist. Die folgende Be-

stimmung מול בית פעור wird auch 4, 46 und 34, 6 dem גיא hinzugefügt. In Jos. 13, 20 wird ein Ort בית פעור im Gebiete von Ruben genannt. Es war eine Stadt in der Nähe des פעור. In Num. 23, 28 wird ein Berg פעור genannt, von dessan Gipfel man das ganze Lager Israels überschauen konnte (vgl. Dillm. das. und Hengstenb. Bileam S. 249f.).

Cap. 4. VV. 1—2. Und nun, Israel, höre auf die Satzungen und Rechte, welche ich euch lehre, damit ihr sie tut, auf dass ihr lebet und zur Besitznahme des Landes kommet, welches der Ewige, der Gott eurer Väter, euch gibt. Füget nichts hinzu zu dem Worte das ich euch gebiete, und nehmet nichts davon, während ihr die Gebote des Ewigen, eures Gottes, haltet, die ich euch gebiete.

ועתה, und nun, nach den oben beschriebenen Erlebnissen. שמע אל, hören auf etwas, d. h. es beherzigen und beachten. Ueber חקים ומשפטים gibt es verschiedene Ansichten, vgl. Schultz; über die Ansicht unserer Weisen haben wir zu Lev. 18, 4 gesprochen. לעשות ist der Zweck des Lernens; לא המדרש עיקר אלא המעשה, nicht das Lernen sondern die Tat ist die Hauptsache. — למען תחיו, vgl. zu Lev. 18, 5. — וירשתם, GK 44d. Die Besitznahme des Landes wird hier als Lohn für die Erfüllung der Gebote verheissen, weil das Land, als der Boden zur Betätigung des göttlichen Gesetzes, alle Mittel zur Erreichung der höchstmöglichen Vollkommenheit und Glückseligkeit darbietet. לא תוספו bedeutet hier, man solle kein neues Gebot zu den Thorageboten hinzufügen, und dem entsprechend לא תגרעו, man solle kein Gebot abrogiren. (Anders weiter 13, 1, vgl. das.). Nach Maim. (ממרים 2, 9) involviert dieses Verbot eine Warnung an die oberste Gesetzesbehörde, dass sie nicht ihre Verordnungen (גזירות oder תקנות) als Thoragebote hinstelle (vgl. Jer. 26, 2 Spr. 30, 6). לשמור, beim Beobachten, während ihr beobachtet. מצות begreifen sowohl die חקים als die משפטים in sich.

VV. 3—4. Mit eigenen Augen habt ihr gesehen, was der Ewige wegen des Baal Peor getan hat, wie der Ewige, dein Gott, jeden Mann, der dem Baal Peor folgte, aus deiner Mitte vertilgt hat. Ihr aber, die ihr an dem Ewigen, eurem Gotte, hanget, seid alle heute am Leben.

עיניכם הראות, wie 3, 21. Es wird an das jüngst erlebte Ereignis erinnert, dessen Schauplatz man noch vor Augen hatte (3, 29).

בבעל פעור, könnte auch, „an B. P." heissen (vgl. Exod. 12, 12), insofern die Vertilgung der Anhänger eines Götzens zugleich als Strafgericht an diesen Götzen betrachtet werden kann. Doch wird man besser בבעל פ׳ wie בדבר ב׳ פ׳ fassen, in der Angelegenheit von B. P., damit wird auf die Geschichte in Num. 25, 3 – 9 hingewiesen. ה׳ א׳ מקרבך, wie sonst im Deut. ובערת הרע מקרבך, in der Einz, indem dabei das ganze Volk als eine Einheit gefasst wird, der die Fortschaffung des Bösen zum Heile gereicht. Die Corr. der LXX in den Plural ist eine Verschlimmbesserung, die der vorangehende Pl. עיניכם und der darauffolgende ואתם veranlasst hat, und den mit Unrecht Steuernagel acceptiert. הדבקים ב׳, vgl. 13, 5.

VV. 5—8. Siehe, ich habe euch Satzungen und Rechte gelehrt, wie es mir der Ewige, mein Gott, befohlen hat, auf dass ihr also in dem Lande tun sollt, in das ihr kommet, um es im Besitz zu nehmen. So beobachtet und übt sie aus, denn darin besteht eure Weisheit und Einsicht in den Augen der Völker; wenn sie alle diese Satzungen hören, so werden sie sagen: fürwahr, ein weises und einsichtiges Volk ist diese grosse Nation. Denn wo ist eine grosse Nation, der Gott so nahe ist, wie der Ewige, unser Gott, uns, so oft wir zu ihm rufen. Und wo ist eine grosse Nation, die so gerechte Satzungen und Rechte hat, wie diese ganze Thora, die ich euch heute vorlege.

ראה ist eine Interject., die auch vor dem Plural so lautet. Die Corr. des Sam. in ראו ist falsch, s. Ew. 306e GK. 105b. למדתי. Hier wird das Perf. gebraucht, während oben v. 1 das Präs. steht. Hier, wo auf die Weisheit und die Gerechtigkeit der Gesetze hingewiesen werden sollte, musste Mose darauf Bezug nehmen, dass er bereits einmal auf Befehl Gottes Israel in diesen Gesetzen unterrichtet hat (vgl. weiter v. 14). לעשות כן, ebenso weiter v. 14. Der Befehl ist also an Mose in den ersten 40 Tagen ergangen, an denen er die Bundestafeln und die anderen Gesetze empfing (Exod. 24, 12). Der Accent זקף קטן auf כן und אתם (v. 14) sagt, dass die Pflicht der Erfüllung der Gesetze überall giltig ist, vgl. Dubno, תקון סיפרים. ושמרתם ועשיתם. Mit Recht sagt Schultz: שמר bedeutet sich ein Gesetz als Norm vorsetzen, um es zu tun (vgl. שמר לעשות); noch deutlicher ist die Erklärung unserer Weisen ושמרתם זו המשנה, im Gebote ושמרתם wird das Lernen des Gesetzes zur Pflicht gemacht, als die Vorbedingung zum Tun, vgl. zu Lev. 18, 4. כי הוא, denn das (das Fem. für Neutr., Ew. 172b, GK 122q), das Beobachten

und Tun der Gebote. — הכמתכם ובינתכם (vgl. 1, 13), eure Weisheit und Einsicht besteht darin, dass ihr die Gottesgesetze richtig erfasset und auf alle gegebene Fälle richtig anzuwenden versteht. Es ist aber das Gesetz selbst, das den nach demselben Lebenden weise und einsichtig macht (Ps. 19, 8; 119, 98; 130). לעיני העמים, auch die andern Völker werden dies anerkennen, wenn sie die Satzungen hören (die an sich unbegreiflich) und deren wunderbare Wirkung (wie sie im folgenden v. gezeichnet wird) wahrnehmen werden. רק, affirmativ, vgl. zu Gen. 20, 11 (nur das und nichts Anderes ist wahr, vgl. ותו לא מידי im Talmud). הגוי הגדול הזה. Es wird vorausgesetzt, dass Israel in Folge der Beobachtung der Gesetze zu einem grossen Volke werden würde. Da nun aber diese Grösse sich stets mit der Treue für Gott und sein Gesetz verbunden zeigen wird, so werden die Völker die Weisheit Israels bewundern, wie es versteht, den Weg zur Grösse und Vollkommeheit zu finden und zu wandeln. כי מי גוי גדול ist nicht mehr der Spruch der Völker, sondern wie der Schluss des v. zeigt, die Rede Mose's. Daher wird von unsern Weisen (Sanhed. 38b, Jerusch. Berachot 9, 1) das אלהים für קדש erklärt (die Mehrz. wie Gen. 20, 13 u. s.). Mose meint, den andern grossen Völkern steht Gott nicht nahe, er erhört nicht ihre Gebete, weil sie seine Gesetze nicht befolgen, oder sie gar nicht kennen (Ps. 147, 20). Dagegen ist er Israel stets nahe u. z. קרובים, wie Jerusch. (l. c.) erklärt קרוב בכל מיני קריבות, es zeigt sich diese Nähe in verschiedener Weise, da die Fülle der Kräfte, die in Gott vereinigt sind, sich zum Heile und zur Rettung Israels geltend machen. Wenn man אלהים auf die heidnischen Götter beziehen würde, so wäre hier der Gedanke enthalten, die heidnischen Götter erhören nicht das Gebet ihrer Verehrer, weil sie nicht das Heil der Menschen wollen. Das könnte wohl von den Völkern, aber nicht von Mose gesprochen werden, der doch den heidnischen Göttern nicht die Macht zuerkennt, das Gebet ihrer Verehrer zu erfüllen. בכל קראנו. כל mit dem Inf. wie Gen. 30, 41. משפטים צדיקים, vgl. zu 16, 19; gewöhnlich wird das Adj. צדיק nur von Personen gebraucht, während משפט mit צדק verbunden wird. בכל התורה הזאת. Wiewohl Mose erst im Begriffe steht, die Thora vorzutragen, konnte er sie doch als התורה הזאת bezeichnen, weil er nach v. 5 dieselbe schon vorher gelehrt hatte.

VV. 9—10. Nur hüte dich und nimm deine Seele wohl in Acht, und dass du die Dinge nicht vergissest, die deine Augen

gesehen und dass sie nicht aus deinem Herzen weichen alle Tage deines Lebens, und tue sie deinen Kindern und Kindeskindern kund, den Tag, an dem du vor dem Ewigen, deinem Gotte, am Horeb standest, als der Ewige zu mir sprach: Versammle mir das Volk, dass ich sie meine Worte hören lasse, auf dass sie lernen, mich zu fürchten, alle Tage, die sie auf Erden leben, und (auch) ihre Kinder es lehren.

שמור נפשך מאד, hüte dein Leben wohl. Das Leben der gesamten israelitischen Nation und des Einzelnen derselben beruht auf der Thora (כי היא חייך), ohne Thora kein Leben. Daher ist die Hut der Thora zugleich eine Behütung des Lebens. ופן יסורו מלבבך. Durch Vernachlässigung der Uebung und des Lernens schwinden sie nach und nach aus dem Gedächtnis. והודעתם לבניך ist ein zweites Gebot; nicht nur im eigenen Gedächtnis, sondern auch in dem der Nachwelt sind die Dinge zu bewahren. יום ist eine Appos. zu הדברים. Vergiss nicht den Tag der Gesetzgebung am Horeb. הקהל וגו׳. Der Tag wird auch sonst יום הקהל genannt (9, 10; 10, 4; 18, 16). In der Geschichte der Gesetzgebung wird der Ausdruck הקהל העם nicht gebraucht. Die Vermutung liegt nahe, dass der Tag später unter dem Namen יום הקהל gefeiert wurde, s. Lev. II, 230. כל הימים kann auf ילמדון, aber auch auf ליראה bezogen werden (5, 26). כל — על האדמה, 12, 1.

V. 11. Da tratet ihr hin und stelltet euch an den Fuss des Berges, während der Berg im Feuer brannte, das bis ins Innerste des Himmels reichte, aus Finsternis, Wolken und dichtem Nebel.

ותקרבון — תחת ההר, Exod. 19, 18. בוער באש, Exod. 19, 17. עד לב השמים bis zum Herzen des Himmels, d. h. das Innerste, wie Exod. 15, 8. חשך — ערפל. Der ענן wird in Exod. 19, 16 als ענן כבד geschildert, welcher Ausdruck die Verbindung von חשך und ענן bezeichnen mag. ערפל ist die Stätte in der nächsten Nähe der göttlichen Herrlichkeit, wo nur Mose hintreten durfte (Exod. 20, 21).

VV. 12—13. Und der Ewige sprach zu euch mitten aus dem Feuer; einen Schall von Worten hörtet ihr, aber eine Gestalt nahmt ihr nicht wahr, nur eine Stimme. Und er verkündete euch sein Bundesgesetz, das er euch zu üben befahl, die zehn Worte, und er schrieb sie auf zwei Steintafeln.

מתוך האש. Gott war vom Feuer umgeben, die Erscheinung seiner Herrlichkeit glich einem verzehrenden Feuer (Exod. 24, 17). קול

דברים bereitet die strenge Warnung v. 15 ff. vor. תמונה ist hier eine körperliche Gestalt in Umrissen, ähnlich dem תבנית in v. 16 ff., vgl. Exod. 20, 4. Allerdings ist Gott auch nicht in einer sonstigen sichtbaren Gestalt wahrnehmbar gewesen, da das Feuer nicht Gott selbst war, sondern nur die Offenbarungsstätte kennzeichnete. Wenn in Num. 12, 8 von Mose gesagt wird: תמונת ה׳ יביט, so ist damit nur ein inneres Schauen und Erfassen des göttlichen Wesens gemeint. Ebenso ist Ps. 17, 12 zu fassen. בריתו ist hier das Bundesgesetz, die Pflichten, die Israel durch die Bundesschliessung (Exod. 24, 8) übernommen hat, deren Hauptteil die zehn Worte bildeten, denen sich aber noch andere Satzungen und Rechte anschlossen (v. 14). לוחות אבנים, Exod. 24, 12.

V. 14. Mir aber befahl der Ewige in damaliger Zeit, euch Satzungen und Rechte zu lehren, damit ihr sie übet in dem Lande, in das ihr hinüberziehet, um es in Besitz zu nehmen.

חקים ומשפטים, die Gesetze des Bundesbuches (Exod. 24, 7), ausserdem noch die in den 40 Tagen am Horeb empfangenen Gebote (Exod. 24, 12), deren Wiederholung weiter 6, 1 ff. verkündet werden soll. אתם עוברים wird vom jetzigen Standpunkte Mose's gesagt, wo Israel über den Jordan nach Palästina ziehen musste. Zur Zeit, die in בעת ההיא gemeint ist, würde באים oder עולים gesagt worden sein.

VV. 15—18. So hütet euch denn wohl um eurer Seele willen, — ihr habt ja keinerlei Gestalt gesehen an dem Tage, als der Ewige am Horeb mitten aus dem Feuer zu euch redete — dass ihr nicht so verderbt handelt, dass ihr euch ein Bild machet in Gestalt irgend einer Bildsäule, das Abbild eines Mannes oder eines Weibes, das Abbild irgend eines Tieres, das auf der Erde ist, das Abbild irgend eines beschwingten Vogels, der am Himmel dahinfliegt, das Abbild von irgend etwas, das auf dem Boden kriecht, das Abbild irgend eines Fisches, der im Wasser unter der Erde ist.

לנפשותיכם, ebenso Jos. 23, 11. Jer. 17, 21 wird השמרו בנפשותיכם gesagt, hütet euch hinsichtlich eurer Seele, wie v. 9 שמור נפשך. ביום ist im st. constr. mit dem folgenden Satze verbunden, Ew. 332 d. GK. 130 d. Der Satz כי — האש ist eine Parenthese, welche die folgende Warnung begründet. תשחיתון, (Exod. 32, 7 Piël) vgl. Gen. 6, 12, wo דרך als Obj. dabei steht. פסל, vgl. Exod. 20, 4. — סמל, Ez. 8, 3; 5; 2. Chron. 33, 7; 15. Diese Stellen beweisen aber,

wie Steuernagel zugesteht, nicht, dass dies Wort ein erst in später Zeit gebrauchtes ist, da es sich in den phönicisch-cyprischen Inschriften in der Bedeutung statua vorfindet. תבנית, von בנה, eig. Bauriss (Exod. 25, 9), dann allgemein Abriss, Abbild. — בהמה schliesst hier die חיות mit ein. צפור כ׳, wie Gen. 7, 14. רמש באר׳ Gen. 1, 25. In Exod. 20, 4 werden bei den verbotenen Abbildungen der Reihe nach genannt: כל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים וגו׳. Hier werden zuerst die Gegenstände, die auf Erden sich befinden, genannt, darauf folgen die Wassertiere; die Himmelskörper, die von den meisten Völkern angebetet wurden, werden zuletzt (v. 19) genannt, weil dabei der Zusatz hinzugefügt werden sollte, warum Israel sich in dieser Beziehung von anderen Völkern unterscheiden müsse. Es ist demnach unmöglich vv. 19—20 mit Steuern. zu streichen, da dann das אשר בשמים ממעל des Dekalogs hier nicht berücksichtigt wäre; denn, dass mit letzterem Ausdruck nur Sonne, Mond und Sterne gemeint sind, wird u. A. auch von Baentsch zu Exod. 20, 4 behauptet.

V. 19—20. Und dass du nicht deine Augen gen Himmel erhebst und, wenn du die Sonne, den Mond und die Sterne, das ganze Himmelsheer siehst, dich verleiten lässest, dass du dich vor ihnen niederwirfst und ihnen dienst, die doch der Ewige, dein Gott, allen Völkern unter dem ganzen Himmel zugeteilt hat. Euch aber hat der Ewige genommen und aus dem Eisen-Schmelzofen, aus Aegypten, herausgeführt, dass ihr ihm zum Eigentumsvolk werdet, wie ihr es heute seid.

Die Annahme der Kritiker, dass diese Stelle, die vom Gestirndienst spricht, erst nach der Zeit des Manasse geschrieben sein muss, wird weiter unten zu 17, 3 ausführlich widerlegt. ופן תשא; wegen des verführerischen Beispiels, das die auswärtigen Völker betreffs des Gestirndienstes für Israel darbieten, muss dieser in einer erneuten Warnung nachdrücklichst verboten werden. את השמש וגו׳, s. weiter 17, 3. ונדחת, du lässest dich fortreissen (durch das Beispiel der anderen Völker; vgl. weiter 13, 14). והשתחוית — ועבדתם, vgl. Exod. 20, 5. אשר חלק וגו׳. Diese Stelle war schon den alexandrinischen Uebersetzern, nach dem Berichte des Talm. Megilla 9b. (Tr. ספר תורה I 9), anstössig. Denn es könnte scheinen, dass allen Völkern von Gott gestattet wurde, die Gestirne anzubeten. Die LXX haben deshalb להאיר להם hinzugefügt. (Dieser Zusatz findet sich nicht in unserer LXX, vgl. aber die Vulgata). Nach dieser

Erklärung hat Gott die Gestirne den Völkern zuerteilt, dass dieselben den Menschen dienen, leuchten, nicht dass sie Götter sein sollen. Aehnlich sagt Hirsch: „Sie (die Gestirne) sind der Völker Anteil, auf sie sind die Völker angewiesen, sich die Wirkungen ihrer Kräfte . . . dienstbar zu machen.“ Gott ist es aber, der sie den Völkern zugeteilt, damit sie dadurch zur Lösung ihrer Weltstellung gelangen; die Völker aber haben Gott vergessen und sind in einen Naturgötter-Dienst hinabgesunken. — Dagegen haben Raschbam und Andere (auch Rab in Ab. sara 55a) die Stelle so gedeutet, dass Gott es zugelassen, dass die Heiden die Gestirne anbeten. (Oder gar: Dieselben mit den Eigenschaften ausgestattet, dass die Heiden, die Gott vergessen und von ihm abgefallen waren, zu jenem Gestirndierste hingezogen werden und dadurch in ihr Verderben rennen). Indessen lehrt 29, 25, dass חלק in solchem Zusammenhange vom Zuerteilen von Göttern gebraucht wird. Die fremden Götter sind der Heiden Anteil (vgl. auch Ramban zu Lev. 18, 25); dagegen ist nicht so Israels Anteil; לא כאלה חלק יעקב (Jer. 10, 16), vielmehr ist der wahre Gott ihm zum Anteil geworden, vgl. Ps. 16, 5; 73, 26. Wenn aber hier gesagt wird, Gott habe ihnen diese Gestirne zugeteilt, so ist das nicht etwa mit Mecklenb. so zu verstehen, dass den Völkern erlaubt worden ist, mit dem wahren höchsten Gotte noch andere ihm untergeordnete Gottheiten zu verbinden (שתוף), wenn sie nur nicht diese als selbständige Götter verehren. Vielmehr wird hier die Tatsache, dass die Heiden die Gestirne verehrten, auf Gott zurückgeführt. Der Zweck aber, den Gott mit dieser Zuteilung der Gestirne an die Völker verfolgt, ist der, dass sie durch diese Mittelstufe allmählig zur wahren Erkenntnis des höchsten Gottes durch Vermittelung Israels geführt werden mögen. Unter Völkern, die gar kein Gottesbewusstsein haben, oder gar die niedrigen sinnlichen Triebe als Gottheiten verehren, würde Israel nie die Mission eines Priestervolkes des wahren Gottes erfüllen können. Dagegen lässt sich ein Volk, das z. B. die majestätische Sonne anbetet, leicht belehren, dass dieses Himmelsgestirn nur einer höheren und höchsten alles beherrschenden Macht dient, die man allein als Gott verehren müsse. In ähnlicher Weise sagt Maimon. (ה' מלכים), das Christentum und der Mohamedanismus seien von Gott als eine Vorstufe der messianischen Zeit bestimmt worden. (Ueber die Aenderungen der LXX vgl. Joel Müller, Mass. Sophrim zu 1, 8—9). — ואתכם, euch aber, im Gegensatz zu den andern Völkern. כור הברזל ist nicht ein eiserner Ofen,

sondern ein Ofen, in welchem Eisen geschmolzen wird. עם נחלה, wofür sonst (z. B. 7, 6) עם סגלה steht, bezeichnet Israel als unveräusserliches Erbe Gottes, das sich niemals von ihm lossagen darf, Ez. 20, 32 ff.) und das er auch niemals verlassen wird (Ps. 94, 14. 1. Sam. 12, 22). כיום הזה, wie 2, 30.

VV. 21—22. Der Ewige aber zürnte mir euretwegen und schwur, dass ich nicht den Jordan überschreiten und nicht in das schöne Land kommen sollte, das der Ewige, dein Gott, dir zum Erbteil gibt. Vielmehr sterbe ich in diesem Lande, ziehe nicht über den Jordan; ihr aber ziehet hinüber und nehmet dieses schöne Land in Besitz.

Vgl. oben S. 5, was Mose hier in Parenthese andeutet. Wess das Herz Mose's voll war, kommt ihm hier nochmals über die Lippen, da er Israel vor dem Bilderdienst warnt. Sein nahes Scheiden macht diese Warnung um so dringender; darum erwähnt er nochmals in schmerzbewegter Rede sein nahes Scheiden. Ein Anderer als Mose hätte unmöglich hier die abrupte Bemerkung einschieben können, die nur bereits Gesagtes wiederholt (1, 37; 3, 26). על דבריכם, 1, 37. בגללכם (d. h. durch eure Schuld); 3, 26 למענכם (d. h. zu eurem Wohle); hier על דבריכם (unbestimmt, also beides zugleich, vgl. Jer. 7, 22; 14, 1). וישבע. Der Schwur ist nach unsern Weisen in dem Worte לכן Num. 20, 12 enthalten, mit dem Hinweise auf 1. Sam. 3, 14; vgl. T. Jon. zu Num. 20, 12 und Raschi das., und דברים רבה 11, 10 (auch 2, 8). לבלתי עברי ולבלתי בוא. Nachdem zuerst das Suff. an den Inf. angehängt wurde, kann es beim zweiten Verb. als selbstverständlich ausgelassen werden (Ew. 204a). הארץ הטובה wird mit Nachdruck zweimal hervorgehoben, weil das gute Land leicht dazu verführen könnte, Gott und seinen Bund zu vergessen (vgl. 8, 12 ff.).

VV. 23—24. So hütet euch denn, dass ihr den Bund des Ewigen, eures Gottes, nicht vergesset, den er mit euch geschlossen hat, und euch kein Bild in irgend einer Gestalt machet, was der Ewige, dein Gott, dir verboten hat. Denn der Ewige, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer, ein eifervoller Gott.

ברית, wie oben v. 13.— פסל תמונת כל, wie v. 16. אשר צוך, wie 2, 37. אש אכלה, Exod. 24, 17. א' קנא, Exod. 20, 5.

VV. 25—26. Wenn ihr Kinder und Kindeskinder zeuget und alt werdet im Lande, und dann verderbt handelt und euch ein Bild in irgend einer Gestalt machet, und so tut, was böse ist in den Augen des Ewigen, deines Gottes, und ihn erzürnt. So rufe ich heute den Himmel und die Erde zu Zeugen wider euch an, dass ihr bald verschwinden werdet aus dem Lande, zu dessen Besitznahme ihr über den Jordan ziehet; ihr werdet nicht lange darin leben, sondern vertilgt werden.

כי תוליד — ונושנתם. Mose setzt voraus, dass die Generationen, die noch die Wundertaten Gottes geschaut oder noch im frischen Gedächtnisse haben, nicht entarten werden. Er befürchtet dies aber von einem spätern altersschwachen Geschlechte. Allerdings erzählt die Geschichte, dass gleich nach dem Tode Josuas und der Aeltesten ein Verfall in Israel eingetreten war (Richt. 2, 10 ff.); allein stets trat nach einiger Zeit des Verfalls ein gottbegeisterter Mann auf, der in gewisser Hinsicht eine Restitution bewirkte. Erst als von den israelitischen Königen der Bilder- und Götzendienst gefördert wurde, ging das Land stets abwärts dem Untergange entgegen. והשחתם — תמונת, wie v. 16. Nach dem Pl. ועשיתם der Sing. אלהיך, wie v. 23. Sam. und LXX corrigieren אלהיכם, ohne Grund. שמים וארץ werden als Zeugen angerufen, weil sie Alles überdauern, vgl. Raschi zu 32, 1 (nach Sifré). אבד — מעל, wie 11, 17. Es ist damit das Exil angedroht. השמד תשמדון, ihr werdet als Volk untergehen und nur als zerstreute Haufen unter den Völkern fortdauern, wie v. 27 ausführt.

V. 27. Und der Ewige wird euch unter die Völker zerstreuen, und ihr werdet gering an Zahl übrig bleiben unter den Nationen, unter die der Ewige euch fortführen wird.

Israel wird zur Machtlosigkeit verurteilt, erstens durch die Zerstreuung (vgl. 28, 64), zweitens durch seine geringe Zahl, die es unter den Nationen (בגוים) nirgends zu irgend welchem Einfluss gelangen lässt. ונשארתם מתי מספר, ihr bleibt übrig als wenige Leute (Ew. 279 d). ינהג, vom Fortführen ins Exil gebraucht auch 28, 37; Jes. 20, 4.

V. 28. Und ihr werdet dort Göttern dienen, die von Menschenhänden gemacht sind, aus Holz und Stein, die nicht sehen und nicht hören, nicht essen und nicht riechen.

Auch in 28, 36 und 64 wird es als eine besondere Strafe Israel angedroht, dass es unter den Völkern zum Götzendienst herabsinken wird. Hat es in Palästina sich dem Bilderdienst hingegeben, wo es wenigstens noch in dem Bilde eine symbolische Bezeichnung des wahren Gottes erblickte, so wird es unter dem Einflusse des Heidentums zum groben Götzendienst verleitet werden. מעשי ידי אדם וגו׳, Ps. 135, 15 ff. (Vgl. indessen Ramban zu Lev. 18, 25).

V. 29. Von dort aus aber werdet ihr den Ewigen, deinen Gott, suchen, und du wirst ihn finden, wenn du nach ihm mit ganzem Herzen und ganzer Seele fragst.

Nach dem tiefsten Fall wird aber die Aufrichtung erfolgen. Nachdem sie einsehen, dass die Götzen, selbst machtlos, nicht helfen können. ובקשתם וגו׳, vgl. Jer. 29, 13. משם, von dort, bezieht sich wie das שם des vorhergehenden v. auf das Land des Exils. תדרשנו, Jes. 55, 6.

V. 30. In deiner Not, wenn dich alle diese Begegnisse getroffen haben, am Ende der Tage, da wirst du zum Ewigen, deinem Gotte, zurückkehren und auf seine Stimme hören.

בצר לך. Nach Ew. 277c ist צר hier (ebenso Hosea 5, 15 Ps. 18, 7; 66, 14) ein Inf., der in einzelnen Fällen den Art. haben kann. Besser aber ist es צר als Nomen zu fassen, das gewöhnlich anstatt des Suffixes den Dativ nach sich hat, vgl. Jona 2, 3; Ps. 102, 3; 106, 44; 120, 1. Unser v. gibt näher an, wann die im vorigen v. prophezeihte Rückkehr zu Gott stattfinden wird. ומצאוך setzt die Zeitbestimmung fort, während darauf באחרית הימים diese Zeit als das letzte Ende der Geschichte bezeichnet, die Mose im prophetischen Geiste erschaut. Mit ושבת beginnt erst der Nachsatz.

V. 31. Denn ein barmherziger Gott ist der Ewige, dein Gott, er wird dich nicht aufgeben, er wird dich nicht dem Verderben preisgeben, und wird nicht den Bund mit deinen Vätern vergessen, den er ihnen beschworen hat.

Indem mit ושבת עד ה׳ zugleich das ומצאת von v. 29 vorausgesetzt ist, wird dies in diesem v. mit der Barmherzigkeit Gottes begründet. Wenn auch die Gerechtigkeit (מדת הדין) den Untergang Israels forderte, so lässt Gott doch seine Barmherzigkeit walten und Gnade für Recht ergehen. לא ירפך, er wird dich nicht los-

lassen, nicht aufgeben, dich stets mit seiner Fürsorge beschützen. ולא ישחיתך heisst hier: „er wird dich nicht verderben lassen", wenn auch alle Umstände danach angetan sind, Israel zu verderben. ברית — אשר נשבע ist der Väter-Bund, den Gott durch einen Eid bekräftigt hat, vgl. Gen. 22, 16; 26, 3; Exod. 32, 13 u. s.

VV. 32—36. Frage doch nach den frühern Zeiten, die vor dir gewesen sind, seit dem Tage, da Gott Menschen auf der Erde geschaffen, und von einem Ende des Himmels bis zum andern, ob etwas so Grosses je geschehen, oder ob man dergleichen je gehört. Hörte je ein Volk die Stimme Gottes mitten aus dem Feuer reden, wie du sie gehört hast, und blieb leben? Oder versuchte je ein Gott, zu kommen, sich ein Volk mitten aus einem andern Volke herauszunehmen mit Prüfungen, Zeichen und Wundern, mit Kampf, mit starker Hand, mit ausgestrecktem Arm und mit grossen furchtbaren Taten, so wie es der Ewige, euer Gott, für euch in Aegypten vor deinen Augen getan hat. Du bist durch eigenes Sehen zur Erkenntnis gekommen, dass der Ewige der wahre Gott ist, nichts sonst ausser ihm. Vom Himmel her liess er dich seine Stimme hören, um dich zu belehren, und auf Erden liess er dich sein grosses Feuer sehen, und seine Worte hast du vernommen, mitten aus dem Feuer.

כי שאל וגו׳ ist Fortsetzung der Rede von v. 20, die durch die eingeschobene Ermahnung v. 21—31 unterbrochen wurde. שאל ל׳, fragen nach etwas (Gen. 32, 30). למן היום; das ל ist nicht von שאל abhängig, vgl. Exod. 9, 18; vielmehr ist למן hier nur ein deutlicheres מן, vgl. Ew. 218 b. Ebenso ist das ל׳ bei ולמקצה zu erklären. למן היום — הארץ bezeichnet die ganze bisherige Zeit und ולמקצה — קצה השמים den ganzen Weltraum; also: zu keiner Zeit und an keinem Orte ist so etwas geschehen. הנהיה, ob in der Gegenwart so etwas geschehen, או הנשמע, oder ob aus der Vergangenheit solches berichtet wird. Unsere Weisen (vgl. Chagiga 11b) haben in unserem v. die Lehre gefunden, dass der Mensch nur die Geschichte seit der Erschaffung der Welt und die Erkenntnis der Dinge innerhalb der geschaffenen Welt erforschen soll, nicht aber was vor der Schöpfung war und was ausserhalb der geschaffenen Welt vorhanden ist. השמע, mit doppeltem Accent (oder nach anderen codd. mit מונח und געיא) nach Ew. 63c. (vgl. auch GK. 16h und 29e). אלקים nach LXX und Sam. חיים, eine Correctur nach 5, 24, dem unsere Stelle sonst fast gleichlautend ist. לבוא, auf Erden zu kommen, d. h. durch göttliche, übernatürliche Taten sich zu offenbaren.

במסות — ובמוראים וגו׳. Hier werden sieben verschiedene Benennungen für die an Aegypten ausgeführten Wundertaten gebraucht; fünf davon befinden sich auch in 26, 8 (ebenso Jer. 32, 21), wo dieselben von der Pesach-Hagada gedeutet werden. Dort fehlen מסות und מלחמה, letzteres einfach deshalb, weil dies speziell die Kämpfe am Schilfmeere bezeichnet, vgl. Exod. 14, 14. במסות aber scheint die Versuchungen und Prüfungen zu bezeichnen, mit denen Gott das Volk Israel zuerst durch Leiden prüfte und läuterte, bevor er dasselbe sich zum Volke erwählte, vgl. כור הברזל v. 20. — מוראים, nach LXX ὁράματα, ebenso die Pesach-Hagada גילוי שכינה, die Erscheinungen bei der göttlichen Offenbarung, so auch die Targg., vgl. Mecklenb. (im Gebetbuch bei der Hagada), Geiger (Urschr. 339f.). Indessen kann מורא in der Bedeutung von נוראות (furchtbare Taten) gebraucht sein, vgl. 10, 21; Ps. 106, 22. Ueber אות und מופת s. zu 13, 2. אתה הראת לדעת, du bist durch eigenes Sehen (nicht durch Speculation) zu der Erkenntnis gelangt, ein Umstand, auf den bes. Kusari Gewicht legt und womit er den Beginn der 10 Gebote אנכי — מארץ מצרים erklärt. אין עוד מלבדו, es gibt keine Macht ausser ihm, die von ihm unabhängig wäre, vgl. darüber Chullin 7b (bez. כשפים). — מן השמים, vgl. Exod. 20, 22. יסר, belehren, unterweisen, 8, 5; Ps. 94, 12; Jes. 28, 26. ועל הארץ וגו׳, die Herrlichkeit Gottes füllte also Himmel und Erde, vgl. die 13. מדה des R. Ismael vor dem Sifra zu Lev. ודבריו — מתוך האש, nicht von irgend einer Gestalt.

VV. 37—38. Und dafür, dass er an deinen Vätern Gefallen gefunden, erwählte er seine Nachkommen nach ihm und führte dich persönlich mit seiner grossen Kraft aus Aegypten. Um vor dir Völker zu vertreiben, die grösser und mächtiger sind als du, um dich hinzubringen, dir ihr Land zum Erbbesitz zu geben, wie es jetzt geschieht.

ותחת כי. Nach Dillm. u. A. ist erst v. 39 f. Nachsatz zu v. 37 f. Doch ist וידעת nicht erst durch ותחת כי וגו׳ begründet, sondern durch die bei der Sinai-Offenbarung gemachte Erfahrung (v. 25). Dillm. sieht sich daher genötigt zu erklären, ושמרת וגו׳ (v. 40) sei die Hauptermahnung und וידעת וגו׳ (v. 39) nur die Voraussetzung dazu. Allein im ganzen c. wird gerade auf die Erkenntnis der Einzigkeit Gottes das Hauptgewicht gelegt. Auch ist schon aus dem Grunde ויבחר בזרעו als Nachsatz zu כי אהב וגו׳ zu fassen, weil im Deut. noch öfters betont wird, dass Israel seine Erwählung den Vätern zu verdanken hat (7, 8; 9, 5 ff.; 10, 15). Wir lassen deshalb den Nachsatz mit ויבחר beginnen. Der Einwand von Dillm.,

dass תחת כי und תחת אשר immer „zur Vergeltung dafür dass" bedeutet, erledigt sich, wenn man das אהב als „Gefallen finden" fasst. Gott liebt nicht einen Menschen ohne Grund, es sei denn, dass derselbe sich der Liebe Gottes verdient gemacht. Es ist also in אהב implicite das Verdienst der Väter enthalten. Zur Vergeltung dieser Verdienste hat er deren Nachkommen erwählt, vgl. Gen. 22, 16 ff. Eben deshalb weil hier speciell auf das Verdienst Abrahams Bezug genommen wird, ist בזרעו אחריו im Sing. gebraucht (vgl. Gen. 26, 3—5). Die LA. des Sam. בזרעם אחריהם ist nur eine erleichternde Correctur, der mit Unrecht von vielen Neuern vor unserer scheinbar schwierigen LA. der Vorzug gegeben wird. Nach T. Jon. bezieht sich בזרעו speziell auf Jakob, da, wie Ibn. Esra bemerkt, wenn den Nachkommen Abrahams oder Isaaks das Land gegeben würde, auch die Ismaeliten, die Söhne Qetura's und Esau's daran Teil haben müssten. Indessen sind letztere schon durch das ביצחק יקרא לך זרע (Gen. 21, 12) ausgeschlossen. — בפניו, in eigener Person, Exod. 33, 14; 2. Sam. 17, 11 (Ibn. Esra). גוים גדלים וגו'; darunter sind alle kanaanitischen Völker verstanden. כיום הזה; Mose betrachtet die Eroberung als bereits im Gange, da die beiden mächtigen Könige des Ostjordanlandes besiegt sind und dadurch die Ueberwindung der andern Völker gewährleistet erscheint (3, 21 f.).

VV. 39—40. So sollst du denn heute erkennen und es dir zu Herzen nehmen, dass der Ewige allein der wahre Gott ist im Himmel oben und auf Erden unten, nichts sonst. Und du sollst seine Satzungen und seine Gebote beobachten, die ich dir heute befehle, auf dass es dir und deinen Kindern nach dir wohlergehe und auf dass du lange lebest in dem Lande, das der Ewige, dein Gott, dir gibt — zu allen Zeiten.

Diese beiden vv. enthalten ein Resumée der ganzen Ermahnungsrede. Zuerst wird die Beherzigung der Einzigkeit Gottes eingeschärft. Was man einmal durch Erfahrung erkannt (v. 35) soll auch immerfort erkannt und beherzigt werden. ושמרת וגו'. Er schliesst mit der Ermahnung, die er in 4, 1 nach Vollendung des geschichtlichen Teils seiner Rede begonnen. כל הימים könnte sich zwar auf נותן לך beziehen: er gibt es dir, dass es dir gehöre für alle Zeiten (s. Schulz, Hirsch, Ehrlich). Indessen ist doch schon im נותן לך die Schenkung für alle Zeiten gesagt, und es wird doch wiederholt im Deut. gedroht, dass Israel, wenn es nicht die Gebote befolgt, wieder aus dem Lande vertrieben werden würde. Wenn

nun auch die einstige Rückkehr geweissagt wird, so ist doch כל הימים nicht passend, da dies den ununterbrochenen Besitz bedeutet. Wir beziehen daher besser כל הימים auf den ersten Satz des v. ושמרת וגו׳, vgl. 12, 1.

Aussonderung der Asylstädte durch Mose,

c. 4, 41—43.

Wir werden weiter zu 19, 1 zeigen, dass die Vorschriften über die Asylstädte in 19, 1 ff. die Aussonderung der drei transjordanischen Zufluchtsstädte durch Mose voraussetzen (so auch Dillm. u. Kuenen) sowie ferner, dass dieser Bericht keineswegs mit Num. 35, 10 und Jos. 20 im Widerspruch steht. Hier sei nur noch bemerkt, dass der Ausdruck אז יבדיל nicht gerade die Zeit nach der Vollendung der ersten und vor dem Beginn der zweiten Rede meint, sondern nur im Allgemeinen die Zeit nach der in voriger Rede erzählten Eroberung und Verteilung des Ostjordanlandes bezeichnet. Der Bericht ist hierhergestellt, um zwischen der ersten und der zweiten Rede einen Ruhepunkt zu setzen.

Nach Klostermann (St. u. Kr. 1871 S. 258 f.) und Hollenberg (das. 1874 S. 467) sollen unsere vv. den Zweck haben, den Widerspruch zwischen Num. 35, 13 und Jos. 20 (wo 6 Freistädte bestimmt werden) mit Dt. 19 (wonach nur 3, ev. nach Erweiterung des Gebietes noch 3, auszusondern sind) zu lösen durch die Mitteilung, dass Mose, als er Dt. 19 vortrug, bereits 3 Städte ausgesondert hatte. Diese Ansicht wird auch von Steuernagel (Comment.) vertreten. Indessen ist dies bereits von Kuenen (Einleitung 118) schlagend widerlegt worden. Es spricht gegen diese Hypothese Folgendes: 1) An unserer Stelle werden ganz andere Ausdrücke, als in Num. 35 gebraucht, ein Beweis, dass darauf nicht hinzuweisen beabsichtigt wird. 2) Durch unsere Stelle ist ja erst recht ein Widerspruch herbeigeführt zwischen diesem Berichte, dass Mose die Freistädte ausgesondert, und Num. 35 nebst Jos. 20, wonach diese erst später nach der Eroberung des Westjordanlandes bestimmt wurden. Wenn nun auch dies, wie weiter zu 19, 1 bemerkt ist, nur ein scheinbarer Wiederspruch ist, so wäre doch auch ein solcher einem Diaskeuasten, der eine Differenz zu beseitigen die Absicht hat, nicht zuzumuten. 3) Es hätte ein späterer Harmonist viel bequemer und einfacher durch eine Korrektur oder eine Glosse zu 19, 1 ff.

den Widerspruch gelöst, als durch Einschaltung eines Berichtes an einer Stelle, wo er nicht in den Zusammenhang passt.

VV. 41—43. Damals sonderte Mose drei Städte aus jenseits des Jordan gegen Sonnenaufgang. Damit dorthin ein Totschläger fliehe, der seinen Nächsten ohne Absicht erschlägt, dem er von gestern und vorgestern kein Feind gewesen; der fliehe in eine dieser Städte, damit er am Leben bleibe. Bezer in der Wüste, im Lande der Ebne, vom Stamme Re'uben, Ramoth in Gilead vom Stamme Gad, und Golan in Baschan vom Stamme Manasse.

אז יבדיל. אז mit Imp. wie Exod. 15, 1. Die Aussonderung geschah wohl nur durch einen Befehl an Josua. Die tatsächliche Aussonderung erfolgte aber erst später nach Eroberung des Westjordanlandes aus dem weiter zu 19, 1 angegebenen Grunde. עבר הירדן muss hier durch מזרחה שמש näher bestimmt werden, s. zu 1, 1. Statt der vollen Bezeichnung מזרחה שמש oder מזרח שמש (v. 47) oder מזרח השמש (Num. 21, 11) steht sehr oft die kurze מזרחה. — וחי — לנס, s. zu 19, 3—4. האל st. האלה, wie oft im Pent., s. zu Lev. 18, 27. וָחַי Ew. 243a. בצר, Jer. 48, 24 בצרה genannt (auch in der Mesa-Inschrift Z. 27) wird in Jos. 21, 36 nicht wie die anderen Asylstädte als עיר מקלט bezeichnet; doch befindet sich in vielen Mss. das. der Zusatz את עיר מקלט הרוצח (ebenso LXX). במדבר וגו', in der östlich von der moabitischen Hochebne (3, 10) gelegenen Wüste. Das T. Jon. übersetzt בצר mit כותירין (vgl. Schwarz, d. h. Land 182). ראמת בגלעד, nach den meisten Forschern im heutigen es-Salṭ zu suchen, s. Hildesh. Beitr. 58. Die Stadt kommt in der spätern Geschichte 1. Kön. 22, 3 u. s. noch vor. גולן, nach welcher Stadt auch die Landschaft Gaulanitis ihren Namen hat (im Talm. גבלונה oder יבלונה, Hildesh. 55 395) war noch zu Eus.'s Zeiten als grosses Dorf bekannt, (s. Schwarz S. 175). T. Jon. übers. **דברא.**

II. Die zweite Rede des Deuteronomiums oder die Gesetzesrede.

1) Die Ueberschrift zur Gesetzesrede, c. 4, 44—49.

Wegen der besonderen Wichtigkeit und des reichen Inhalts der Rede c. 5—26 wird derselben eine besondere Ueberschrift vorausgeschickt, in welcher Inhalt, Ort und Zeit der folgenden Rede mitgeteilt wird. Wenn in v. 44 der Inhalt als תורה und in

v. 45 als עדות חקים ומשפטים bezeichnet wird, so ist nicht, wie Knobel und Andere meinen, letztere Angabe nach der ersteren ganz überflüssig. Auch kann ich nicht Dillmann beipflichten, der v. 44 (die Ankündigung der Gesetzesunterweisung) auf c. 5—11 und v. 45 auf c. 12—26 bezieht, so dass erst beide vv. zusammen den Inhalt der zwei Teile der folgenden Hauptrede umschreiben. Dies ist nicht richtig, denn התורה allein wird oft im Deut. zur Bezeichnung des ganzen deuteromonischen Gesetzes, nicht bloss der allgemeinen Unterweisung gebraucht (vgl. 17, 18; 31, 9 u. s. v.) Vielmehr bezieht sich v. 44 auf die gesamte von Mose niedergeschriebene Thora (31, 9), die er dem Volke behufs Schliessung eines neuen Bundes zur Annahme vorlegte, gerade wie er bei der Schliessung des Horebbundes dem Volke das Bundesbuch zur Annahme vorgelegt hatte (Exod. 21, 1 vgl. mit 24, 7). Diese vorgelegte schriftliche Urkunde im Ganzen wird in v. 44, wie sonst oft, התורה genannt. Dagegen ist v. 45 eine Ueberschrift zu dem mündlichen Vortrage des Mose (אשר דבר משה), in welchem er ihnen die einzelnen Gesetze mitgeteilt und erläutert hatte. Hier werden die einzelnen Gesetze nach ihrem verschiedenartigen Inhalt als עדות חקים ומשפטים bezeichnet, wie 6, 20. Es wird mit v. 46 angegeben, dass die weiter folgende schriftliche Thora zuerst mündlich von Mose dem Volke vorgetragen und nach ihren einzelnen Bestandteilen erläutert wurde.

Was die Zeitbestimmung für dieses neue Bundesgesetz betrifft, so ist es bereits Dillm. aufgefallen, dass hier, wo es sich nicht um eine allgemeine Zeitangabe, sondern um eine genauere Zeitbestimmung handelt, im v. 45 und 46 die allgemeine Angabe בצאתם ממצרים vorkommt. Allein der Ausdruck scheint absichtlich gewählt zu sein. Dieser neue Bund wird auch weiter 29, 24 als derjenigs bezeichnet, den Gott mit Israel beim Auszuge aus Aegypten geschlossen hatte. Die Erlösung aus Aegypten war die Grundlage und gewissermassen der Rechtstitel für den Bund. Bei dieser Erlösung hatte Gott dem וגאלתי אתכם das ולקחתי אתכם לי לעם angefügt (Exod. 6, 6 f.), und auch dieser neue Bund hatte ausgesprochener Massen den Zweck למען הקים אותך היום לו לעם (Deut. 29, 11—12). Die ganze vierzigjährige Wüstenwanderung wird daher hier, wie auch sonst, als eine Einheit zusammengefasst und als die Zeit des Auszugs aus Aegypten bezeichnet.

VV. 44—49. Dies ist die Lehre, die Mose den Kindern Israel vorlegte. Dies sind die Zeugnisse, die Satzungen und Rechte, die Mose den Kindern Israel bei ihrem Auszuge aus Aegypten vortrug. Jenseits des Jordan, im Tale, Bet-Peor gegenüber, im Lande Sichons, des Emoriterkönigs, der in Cheschbon wohnte, den Mose und die Kinder Israel bei ihrem Auszuge aus Aegypten geschlagen hatten. Und sie hatten sein Land und das Land Ogs, des Königs von Baschan, der beiden Emoriterkönige jenseits des Jordan gegen Sonnenaufgang, in Besitz genommen. Von Aroër, das am Ufer des Baches Arnon liegt, bis zum Berge Sion, das ist der Hermon. Und die ganze Araba an der Ostseite des Jordan, bis zum Meere der Araba am Fusse der Abhänge des Pisgah.

שם לפני, vgl. Exod. 19, 7; 21, 1. Ueber עדת vgl. 6, 17. בעבר הירדן, 1, 1. בגי — פעור, 3, 29. סיחון — בחשבון, 3, 2. שני מלכי — הירדן, 3, 8. מזרח שמש, v. 41. מערוער — ארנן, 3, 12. ועד — חרמון, 3, 8. שיאן ist hier ein neuer Name des חרמון neben den bereits oben 3, 9 erwähnten. Die Pesch. hat dafür שריון; dies kann aber nicht die richtige LA. sein, da, wie Dillm. mit Recht bemerkt, sich kein Grund finden lässt, warum hier gerade der phönicische Name gebraucht wird. Es scheint vielmehr, dass שיאן (Erhebung) der Name ist, den Israel damals dem majestätisch sich in den Himmel erhebenden Gebirge beigelegt. Mit הוא חרמון wird dann erklärt, dass dieses Gebirge gewöhnlich (von den anwohnenden Völkerschaften) חרמון genannt wird. Vielleicht auch, dass שיאן der einheimische Name ist und חרמון das Gebirge von den Israeliten genannt wurde, nach ונחרם אותם 3, 6. V. 49, ähnlich mit 3, 17.

2) Die Gesetzesrede, c. 5, 1—26, 19.

Vor dem Beginn des Vortrags der Gesetze, auf Grund deren er mit Israel einen neuen Bund schliessen will, erinnert Mose zuvörderst an den früheren zu Horeb geschlossenen Bund, der nicht bloss mit den Vätern sondern auch mit allen ihren Nachkommen geschlossen worden ist. Dieser Bund habe daher noch jetzt seine volle Giltigkeit, und die damals vor den Augen des gesamten Volkes promulgirten Gesetze bestehen noch in voller Kraft. Es wird daher der Dekalog als das Grundgesetz nochmals vorgetragen, auf dass er auch die Grundlage der jetzt vorzutragenden Gesetze bilde. Darauf wird daran erinnert, wie das Volk aus Furcht nicht weiterhin unmittelbar von Gott die Gebote vernehmen wollte, son-

dern sich Mose als Mittler erbat, der ihnen die Befehle Gottes, die sie allesamt befolgen wollten, überbringen möchte. Gott billigte dieses Verlangen und Mose erhielt die entsprechenden Befehle und Weisungen (5, 1 bis Ende). Nach dieser Erzählung beginnt Mose die Gesetze vorzutragen, denen er eine kurze Ueberschrift voraussetzt (6, 1—3). Dem Vortrage der einzelnen Satzungen, der erst mit cap. 12 beginnt, werden allgemeine Lehren und Ermahnungen vorausgeschickt, die man in drei Abschnitte, jeder aus einer Pentade von Absätzen bestehend, einteilen kann. Der 1. Abschn. 6, 4—7, 11 besteht aus 5 Absätzen, die in der Schrift durch פ (פתוחה), resp. ס (סתומה) von einander getrennt sind. Der 2. Abschn., 6, 12—8, Ende, hat in der Schrift zwar nur 4 פרשיות (פ' resp. ס'); allein die 3. פרשה (8, 1—18) sondert sich deutlich in 2 Teile, 8, 1—6 und 8, 7—18, so dass auch dieser Abschn. eine Pentade von Absätzen enthält. Der 3. Abschnitt, 9, 1—11, 25 zählt wieder 6 פרשיות (פ' resp. ס'); indessen gehören die ersten beiden (9, 1—10, 11) sichtlich zu einander. Wir haben also auch in diesem Abschnitt eine Pentade von Absätzen. Im Ganzen hat diese Rede über die allgemeinen Lehren 15 פרשיות, teils פתוחות teils סתומות.

Den besonderen Vorschriften und Gesetzen wird dann eine kurze Einleitung vorausgeschickt, worin gesagt wird, dass alle Gebote verbunden mit Segnungen und Flüchen sind, die nach der Eroberung des Landes auf den Bergen Gerisim und Ebal ausgesprochen werden sollen (11, 26—32). Nach R. Ismael (Midr. Tan. S. 75, vgl. S. 56ff.) wurde auf den Bergen Gerisim und Ebal mit Israel ein dritter Bund geschlossen, so dass Gott mit Israel 3 Bündnisse geschlossen hatte, den ersten am Horeb, den zweiten in den Steppen Moabs und den dritten bei den Bergen Gerisim und Ebal. Von cap. 12, 1 bis 26, 19 sind die besonderen Gesetze verzeichnet.

A) Vorwort zur Gesetzesrede, Cap. 5, 1 — 30.

Cap. V. vv. 1—5. 1. Und Mose rief dem gesamten Israel zu und sprach zu ihnen: Höre Israel die Satzungen und die Rechte, die ich euch heute vortrage, lernt sie und übet sie mit Sorgfalt. 2. Der Ewige, unser Gott, hat mit uns am Horeb einen Bund geschlossen. 3. Nicht mit unsern Vätern hat der Ewige diesen Bund geschlossen, sondern mit uns, die wir hier heute alle noch leben. 4. Von Angesicht zu Angesicht hat der Ewige mit euch geredet, mitten aus dem Feuer, 5. — Ich stand zwischen dem Ewigen und euch zu jener Zeit, um

euch das Wort des Ewigen zu verkünden, denn ihr fürchtetet euch vor dem Feuer und stieget nicht auf den Berg, — und er sprach:

ויקרא אל bedeutet jemand, der in der Nähe sich befindet, etwas zurufen, oder ihn beim Namen nennen (vgl. Lev. I S. 93), daher hier שמע ישראל (vgl. auch weiter 29, 1). Diese 2. Rede ist also noch an dieselbe Versammlung gerichtet worden, zu der Mose die erste Rede gesprochen hatte. Wegen der 4, 41 erzählten Begebenheit war es nicht nötig, die Versammlung zu entlassen. Es mag auch diese Erzählung vielleicht nur deshalb hingesetzt worden sein, um die zweite Rede von der ersten zu trennen. Ueber חקים und משפטים s. Lev. II 10. דובר באזניכם, ich rede dies zu euch selbst nicht etwa durch Vermittelung. ושמרתם לעשות nach ולמדתם befiehlt die sorgfältige Uebung (vgl. Lev. II 11). Die Bundesschliessung am Horeb vgl. Exod. 24. לא את אבותינו bedeutet nach Raschi: „nicht mit unsern Vätern allein", sondern auch mit uns. Vielleicht ist es aber besser mit Abarbanel darin die Andeutung zu finden, dass Gott bei seiner Bundesschliessung nur das kommende Geschlecht im Auge hatte, weil er wusste, dass das gegenwärtige nicht in das heilige Land einziehen werde. Darauf deutet auch das כלנו חיים hin. אנחנו neben אתנו dient zur Verstärkung, wie Gen. 4, 26; 27, 34; Hag. 1, 4 (GK. 135g). אלה ist App. zu אנחנו. Mit פנים בפנים weist Mose darauf hin, dass der Bund unauflösbar ist, und dass selbst ein späterer Prophet nichts daran zu ändern vermöge (13, 2ff.), da Israel von Gott selbst die Gebote vernommen. אנכי עמד bis יראתם מפני האש ist eine Parenthese. Der Widerspruch zwischen unserer Stelle mit v. 4 und 19 (ebenso 10, 4 u. a. m.) wird auf verschiedene Weise gelöst (vgl. zu Exod. 20, 1). Das richtigste ist, mit unsern Weisen (in ברכות 45a, Jer. מגילה IV, 1) das Verhältnis zwischen Gott und Mose bei der Promulgation des Dekalogs so zu fassen, dass Mose dem מתורגמן (Dolmetscher) und Gott dem Vortragenden (קורא) entsprach. Die Israeliten konnten nicht den Berg besteigen, sie waren noch nicht so heilig, um in die Nähe Gottes treten zu können, daher bedurften sie eines Mittlers. Israel konnte von seinem fernen Standorte aus bloss die göttliche Stimme vernehmen, aber nicht dessen Worte verstehen. Diese musste ihnen Mose, der in der Nähe stand, verkünden und zugleich erklären, wie der מתורגמן die Worte des קורא oder דורש dem Volke begreiflich machte. את דבר ה׳, so wird der Dekalog collektivisch genannt; die Verbesserung des Sam. in דברי ist unnötig. כי יראתם וגו׳ scheint auch im Widerspruch zu stehen

mit Exod. 19, 21 ff., wonach Gott das Volk streng verwarnen liess, dass es nicht den Berg besteige. In Wahrheit sind beide Berichte in Uebereinstimmung. Auch in Exod. 20, 15 wird berichtet, dass das Volk aus Furcht in der Ferne blieb. Dennoch war die Verwarnung nicht ganz überflüssig, da sonst bei dem Einen oder Andern das Verlangen die göttliche Erscheinung aus der Nähe zu betrachten, die Furcht überwunden hätte. Mose aber hält es für geraten, im Deut. von dieser Verwarnung nicht zu sprechen, sondern vielmehr hervorzuheben, wie das Feuer so gewaltig war, dass Israel schon aus Furcht nicht den Berg bestieg. Diese Furcht war nicht eine feige Furcht, sondern eine Gottesfurcht, wie sie Gott wohlgefällig war, denn sie fürchteten den im Feuer sich offenbarenden Gott, vgl. v. 26. (Ausführliches zu Exod). Das mag auch der Grund sein, dass Mose diese Parenthese hier vor לאמר einschaltet; er schliesst v. 4 mit האש und schaltet einen mit האש וגו׳ schliessenden Satz ein, um die Wirkung dieses göttlichen Feuers auf das Volk zu schildern. לאמר gehört zu v. 4 und ist vor den Dekal. gesetzt, wie in Exod. 20, 1.

VV. 6—10. Ich bin der Ewige, dein Gott, der ich dich aus dem Lande Aegypten, aus dem Sklavenhause, geführt habe. 7. Du sollst keine andern Götter haben vor meinem Angesichte. 8. Du sollst dir kein Bild machen, keinerlei Abbild dessen, was im Himmel oben und was auf der Erde unten und was im Wasser unter der Erde ist. 9. Wirf dich vor ihnen nicht nieder und diene ihnen nicht, denn ich der Ewige, dein Gott, bin ein eifervoller Gott, der die Sünde der Väter an den Kindern, am dritten und vierten Geschlechte ahndet, bei denen, die mich hassen. 10. Und Gutes erweist bis ins tausendste Geschlecht denen, die mich lieben und meine Gebote beobachten.

Ueber die Einteilung des Dekalogs habe ich ausführlich zu Exod. abgehandelt. Ebenso ist dort eine ausführliche Erklärung zum dortigen Texte gegeben. Hier begnüge ich mich mit kurzen Bemerkungen. אנכי bis מבית עבדים ist das erste Wort, worin sich הויה als Israels Gott ankündigt, der es von der Sklaverei erlöst hat, dem es deshalb zum Dienste verpflichtet ist. Dieses erste Wort bildet die Begründung und die Basis für alle folgenden anderen Gebote. לא יהיה bis מצותי ist das zweite Wort, welches den Dienst anderer Götter in jeglicher Gestalt verbietet. על פני, vor mir, neben mir, verbietet solche Götter zu verehren, selbst wenn man sie nur als ה׳ beigeordnet oder untergeordnet anerkennt (עבודה זרה בשתוף).

Die Wesen, die hier als אלהים אחרים bezeichnet werden, findet man ausführlicher oben 4, 16 ff. erwähnt. Die fremden Götter werden אלהים genannt, weil sie von ihren Verehrern für Götter gehalten werden. פסל ist gewöhnlich ein Menschenbild, wie Deut. 4, 16 zeigt. Daher ist auch in Exod. damit וכל תמונה (mit 'ו) verbunden. Hier, wo כל תמונה (ohne 'ו) als Apposition zu פסל steht, ist letzteres im weiteren Sinne auch als Bild eines anderen Wesens zu verstehen. Da die erste Versündigung Israels in der Anbetung eines Stierbildes (עגל) bestand, mag diese kleine Varitation hier mit Absicht erfolgt sein, um anzudeuten, dass jene Tat gleich am Beginn des Gebotes als verpönt gesetzt wurde. לא תשתחוה וגו' bezieht sich sowohl auf die אלהים אחרים als auf פסל usw. אל קנא heisst nicht „ein eifersüchtiger Gott", der seine Ehre nicht andern Göttern zu Teil werden lässt, daran würde sich das פוקד עון אבות nicht gut anschliessen. Es ist vielmehr die Begründung כי . . . אל קנא ebenso zu fassen, wie die Begründung כי לא ינקה im folgenden Gebote. Der Sinn ist: Halte dieses Gebot streng, weil dessen Uebertretung von Gott streng geahndet wird. אל קנא heisst ein eifervoller Gott, dem das Treiben der Menschen nicht gleichgiltig ist, sondern vielmehr seine Vergeltung herausfordert. פוקד עון וגו'. Die Mech. zu Deut. (s. Mid. Tan. 159 f.) löst den Widerspruch zwischen diesem Ausspruch und der Vorschrift 24, 16 dadurch, dass er unsern Satz auf die unmündigen Kinder bezieht, die nur wegen der Sünden ihrer Väter (resp. Ahnen) sterben. Es kann nicht die Absicht des Midrasch sein, durch diese Annahme unsern Spruch mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang bringen zu wollen. Denn wenn es nicht der Gerechtigkeit Gottes entspräche, die grossen Kinder wegen der Vätersünden zu bestrafen, um wieviel weniger dürften die unschuldigen Kinder die Schuld ihrer Eltern büssen. Unsere Weisen haben aber den Satz so gefasst, dass hier nicht eine Strafe für die Kinder sondern für die Eltern enthalten ist. Die Kinder, resp. Nachkommen sind das teuerste Gut des Menschen, und als die höchste Strafe empfindet er es, dass ihm dieses kostbare Gut entrissen wird, oder seinetwegen leiden muss. Das Kind selbst ist, solange es unmündig ist, gewissermassen nicht als Person, sondern als Sachgut zu betrachten. Wie nun aber ein solches unschuldiges Kind leiden oder sterben kann, da es doch selbst keine Sünde begangen hat, ist ein Problem, das der Midrasch nur durch die Erklärung, sie sterben wegen der Sünden ihrer Väter, zu lösen vermochte. Vgl. noch unsere Erklärung zu dieser Stelle in Exodus.

Vgl. auch Mecklenb. das. — שלשים sind Urenkel. d. h. die 3. Generation, den Stammvater nicht mitgerechnet. Dies geht hervor aus Exod. 34, 7, wo vorher בני בנים steht. Deshalb steht auch in Exod. 20, 5 על שלשים, ohne ו׳, da בנים, im weiteren Sinne, die Nachkommen bedeutet und על שלשים וגו׳ Apposition dazu ist. So Ibn-Esra. Nach Ramban dagegen sind שלשים die Enkel, und in Exod. 34, 7 על שלשים וגו׳ eine Apposition zu בני בנים. Für Ramban spricht unser Text im Deut., wo ועל שלשים, mit ו׳, steht. Nach Ibn-Esra muss das ו׳ explanativ (und zwar) gefasst werden. Ueber לשונאי vgl. zu Exod. — לשומרי מצותו; das קרי ist מצותי, wie in Exod. Das כתיב hier hat מצותו, was vielleicht מצוֹתָו lauten würde, gleichlautend mit 7, 9, vgl. das.

V. 11. Du sollst den Namen des Ewigen deines Gottes nicht zum Falschen aussprechen, denn der Ewige wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen zum Falschen ausspricht.

Das dritte Wort verbietet, den Namen Gottes zu missbrauchen. Weiter 6, 13 wird geboten: ובשמו תשבע dass wir in unserem Handel und Wandel Gottes Namen als Bürgschaft für die Wahrheit unserer Aussage hinstellen, so oft eine solche Bürgschaft vonnöten ist. Diesen heiligen Namen aber bei etwas Falschem oder Nichtigem auszusprechen ist eine Entwürdigung dieses Namens. Nach unsern Weisen (שבועות 29) ist hier speziell der vergebliche eitle Schwur verboten, während der falsche Schwur in Lev. 19, 12 untersagt wird. Indessen bezieht sich die Drohung לא ינקה auch nach den Mischnalehrern zugleich auf den falschen Schwur (vgl. שבועות 39a).

VV. 12—15. Feiere den Sabbattag, indem du ihn heiligst, wie der Ewige, dein Gott, dir befohlen hat. 13. Sechs Tage kannst du arbeiten und alle deine Werke verrichten. 14. Aber der siebente Tag ist ein Sabbat dem Ewigen, deinem Gotte, du darfst kein Werk verrichten, weder du, noch dein Sohn, noch deine Tochter, noch dein Knecht oder deine Magd, noch dein Ochse oder all dein Vieh, noch der Fremdling, der in deinen Toren ist, auf dass dein Knecht und deine Magd gleich dir ruhen. 15. Und denke daran, dass du Knecht warst im Lande Aegypten und dass der Ewige, dein Gott, dich von dort mit starker Hand und ausgestrecktem Arm herausgeführt hat; darum befahl dir der Ewige, dein Gott, den Sabbattag zu halten.

Das vierte Wort gebietet in Exod., den Sabbat als Feiertag zum Andenken an die Weltschöpfung durch Gott auszuzeichnen.

Als זכרון למעשי בראשית wird darüber mit dem Worte זכור geboten. (vgl. Raschbam zu Exod.). Hier wird die Feier durch שמור ausgedrückt, welches ebenfalls, mit יום verbunden, die Feier dieses Tages gebietet (Exod. 12, 17), indem ein Gedenken (וזכרת) am Schluss des Wortes (v. 15) angeordnet wird. Mit כאשר צוך וגו׳ wird teils auf schriftliche, teils auf mündliche Erläuterungen zum Sabbatgesetze hingewiesen. Ebenso ist dieser Zusatz in v. 25 zu deuten. Dass nicht noch bei anderen Geboten des Dekalogs dies hinzugefügt wird, rührt daher, weil alle anderen Gebote in negativer Form (mit לא) ausgedrückt sind, wozu כאשר צוך nicht passt. אנכי ist wieder kein Gebot, sondern eine Ankündigung. Der Zusatz ושורך וחמרך hier deutet nach Ramban darauf hin, dass selbst die Landbebauer am Sabbat ruhen müssen, wiewohl ihre Arbeit zur Beschaffung der notwendigsten Lebensbedürfnisse dient. Es war also dieser Zusatz beim Einzug ins Land besonders am Platze. בהמתך, das auch in Exod. steht, musste hier natürlich mit וכל angereiht werden. Das למען ינוח עבדך ואמתך כמוך mag wohl, wie למען וגו׳ in Exod. 23, 12, die Art und Weise der Sabbatfeier bestimmen. Halte den Sabbat streng, auf dass auch dein Knecht gleich dir ruhe. Nimm es also nicht leichter mit der Ruhe deines Knechtes als mit deiner eigenen. Zugleich mag aber auch dieser Satz als Ueberleitung zum folgenden Vers dienen, wiewohl der folgende v. nicht, wie manche meinen, bloss die Ruhe der Knechte begründen will.

Der Satz וזכרת וגו׳ will, wie in Exod. ausführlich gezeigt wird, Israel zu diesem schwer zu haltenden Gebote verpflichten, da es ja seine Existenz als freies Volk bloss Gott zu verdanken hat. Es muss daher auch das Schwerste, das ihm Gott befiehlt, freudig befolgen. על כן צוך heisst, darum ist Gott berechtigt, dir auch solches zu befehlen. Die Begründung in Exod. ist von ganz anderer Art, sie gibt die Bedeutung des Sabbats an. Mose hält es für nötig, im Deut. zu wiederholten Malen Israel an den Auszug aus Aegypten zu erinnern, auf dass ihm auch die schwierigsten Gebote nicht zur Last fallen, vgl. 15, 14; 16, 10 ff.; 24, 17 f.

V. 16. Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie der Ewige, dein Gott, dir befohlen hat, auf dass du lange lebest und es dir wohlergehe in dem Lande, das der Ewige, dein Gott, dir gibt.

Das fünfte Wort hat hier zwei Zusätze zu dem entsprechenden Gebote in Exod. Ueber כאשר צוך וגו׳ haben wir oben gesprochen.

Ausserdem ist noch ולמען ייטב לך hinzugefügt, worüber bereits in בבא קמא 54b f. gesprochen wird. Der Ausdruck ייטב לך kommt im Deut. noch oft vor, vgl. 4, 40; 5, 26; 33; 6, 3; 18; 12, 25; 28; 22, 7. Kein Wunder demnach, wenn Mose eine solche Verheissung auch hier hinzufügte, als Israel im Begriffe war in das heilige Land einzuziehen.

V. 17. Du sollst nicht morden, und du sollst nicht ehebrechen, und du sollst nicht stehlen, und du sollst wider deinen Nächsten kein falsches Zeugnis aussagen.

Die Worte 6—10 sind im Deut., weil sie nur kurz sind und ohne Zwischenpause vorgetragen wurden, durch ו׳ miteinander verbunden. Unsere Weisen meinen, dass לא תגנוב vom Menschendiebstahl spricht, damit die ersten 3 Verbote der zweiten Pentade in gleicher Weise von Todsünden handelnd erklärt werden sollen. Näheres darüber zu Exodus. Anstatt עד שקר des Exod. heisst es hier עד שוא. Wir haben zu Exod. dargelegt, dass עד שוא eigentlich „ein leeres Zeugnis“ bedeutet, das nicht die Wahrnehmung einer Tatsache zur Grundlage hat, sowie dass demnach unser Verbot speziell gegen ein falsches Zeugnis gerichtet ist, dessen Bestrafung weiter 19, 16ff. (vgl. das.) angeordnet wird. Um so begreiflicher ist es, dass Mose hier den Ausdruck עד שוא statt עד שקר gebraucht.

V. 18. Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten, und du sollst nicht gelüsten nach dem Hause deines Nächsten, nach seinem Felde, nach seinem Knechte, seiner Magd, seinem Ochsen, seinem Esel oder sonst etwas, was deinem Nächsten gehört.

Ueber den Unterschied zwischen חמוד und תאוה haben wir ausführlich zu Exod. gesprochen. Der Zusatz שדהו hier erklärt sich daraus, dass erst jetzt die Israeliten in den Besitz von Feldern gelangen sollten. בית ist sowohl hier als in Exod. collektivisch als der ganze Besitzstand zu fassen, dem als כלל dann die פרטים folgen, daher שדהו ohne ו׳. Es wird hier hinzugefügt, dass nicht bloss חמוד (das Begehren wegen der Vorzüge des Begehrten) sondern auch תאוה, ein aus Mangel hervorgegangenes Gelüsten, verboten ist. Da aber ein solcher Ausdruck bei אשה unpassend ist, die doch nicht aus eigenem Mangel sondern nur ihrer Vorzüge wegen begehrt wird, so musste bei אשה besonders לא תחמוד gesagt werden. Auch die Ordnung ist in beiden Dekalogen recht angemessen. In Exod. folgt auf das Collektiv בית zuerst der teuerste Besitz, אשה, dann folgen dem

Werte nach עבדו ואמתו וגו'. Hier im Deut. musste אשה wegen des dabei gebrauchten besondern Ausdrucks לא תחמד zuerst herausgehoben werden. Dann folgt auf das Coll. בית zuerst das wertvollste שדהו, dann die anderen Objekte in derselben Reihenfolge wie in Exod. Noch ist die Differenz zu verzeichnen, dass in Exod. ושורו mit ו', hier aber שורו ohne ו' steht. Die Massora bemerkt hier: ש"ש קרחין, die beiden Worte, die mit ש' beginnen, stehen leer, d. h. ohne ו'. In der Tat mag das Fehlen des ו' bei שורו durch das gleiche Fehlen bei שדהו veranlasst sein. Mehrere Codd. bei Kennik. haben auch hier ושורו.

V. 19. Diese Worte sprach der Ewige zu eurer ganzen Versammlung auf dem Berge mitten aus dem Feuer, der Wolke und dem Dunkel heraus mit lauter Stimme, und weiter nichts, und er schrieb sie auf zwei steinerne Tafeln und gab sie mir.

Abschluss der 10 Worte. Es wird betont מתוך האש, wie v. 4, aber noch הענן והערפל hinzugefügt, wie oben 4, 11, wo noch חשך davor steht, vgl. v. 20. ולא יסף bezieht sich auf הדברים האלה, nur diese Worte sprach Gott unmittelbar zu euch Allen, vgl. 11, 25. ויכתבם dies fand erst später statt, wird aber, um die Geschichte der Bundestafeln abzuschliessen, voraus erzählt.

VV. 20—24. Als ihr nun die Stimme mitten aus der Finsternis heraus vernahmt, während der Berg im Feuer stand, da tratet ihr zu mir heran, alle eure Stammeshäupter und eure Aeltesten. 21. Und ihr sprachet: Siehe, der Ewige, unser Gott, hat uns seine Herrlichkeit und seine Grösse schauen lassen, und seine Stimme haben wir mitten aus dem Feuer heraus gehört; heute haben wir gesehen, dass Gott mit einem Menschen redet und er doch am Leben bleiben kann. 22. Nun aber, warum sollen wir denn sterben; denn dies grosse Feuer wird uns verzehren; wenn wir noch weiter die Stimme des Ewigen, unseres Gottes, vernehmen, so werden wir sterben. V. 23. Denn wo gäbe es irgend ein irdisches Wesen, das die Stimme des lebendigen Gottes mitten aus dem Feuer heraus reden gehört hätte, wir wir, und leben geblieben wäre? 24. Tritt du heran und vernimm, was der Ewige, unser Gott, sagt, und du magst dann zu uns sprechen alles, was der Ewige, unser Gott, zu dir gesprochen, und wir wollen es hören und befolgen.

Mit diesen Sätzen wird der Uebergang zur folgenden Gesetzgebung gemacht. Gott würde alle Gesetze dem Volke direkt von

Angesicht zu Angesicht offenbart haben; aber das Volk wollte dies nicht aus Furcht und verpflichtete sich, auch die Gesetze, die es durch Mose's Vermittelung vernehmen wird, ebenso getreu zu befolgen, wie die von Gott selbst vernommenen. מתוך החשך, das ist die ערפל, wo die Herrlichkeit Gottes weilte. Nach Hirsch kann sich מתוך החשך auf כשמעכם beziehen, ihr hörtet aus der Finsternis. Die Uebersetzung der LXX ἐκ μέσου τοῦ πυρός ist eine Korrektur. כל ראשי שבטיכם וגו׳ will die angemessene Ordnung darstellen, in welcher das Volk seine Vorstellungen dem Mose vorbrachte, im Gegensatz zu der Szene vor Aussendung der Kundschafter, wo Alles durcheinander hintrat, ותקרבון אלי כלכם, oben 1, 22, vgl. Sifre das. Mit Unrecht erklärt daher Dillm. כל ראש׳ שב׳ וגו׳ als Glosse. Die Rede des Volkes ist hier ausführlicher als in 18, 16, während dieselbe in Exod. 20, 16 noch kürzer als an letzterer Stelle ist. מי כל בשר. Der Mensch, als Fleisch, bildet einen Gegensatz zum Göttlichen (Gen. 6, 3) und kann die Stimme Gottes nicht vernehmen. ואת, wie Num. 11, 15, Ew. 280b GK 32g. ושמענו ועשינו, vgl. zu Exod. 24, 7, wo נעשה dem נשמע vorangeht.

VV. 25—28. Und der Ewige hörte die Stimme eurer Rede, als ihr zu mir redetet; und der Ewige sprach zu mir: ich habe die Stimme der Rede dieses Volkes, die sie zu dir geredet haben, gehört; gut war alles, was sie geredet haben. V. 26. O, möchte doch ihnen eine solche Gesinnung, mich zu fürchten und alle meine Gebote zu beobachten, allezeit verbleiben, auf dass es ihnen und ihren Kindern wohl ergehe für immer. 27. Gehe, sage ihnen: kehret in eure Zelte zurück. 28. Du aber bleibe hier bei mir, auf dass ich dir das ganze Gesetz, Satzungen und Rechte mitteile, die du sie lehren sollst, damit sie sie befolgen in dem Lande, das ich ihnen zur Besitznahme geben will.

קול דבריכם, eure laute Rede, wie 1, 34. היטיבו כל אשר דברו. Alles, was sie gesprochen, fand bei Gott Beifall, sowohl die Furcht vor Gottes Feuer, die sie bewog, nicht ferner Gottes Stimme vernehmen zu wollen, als der Vorschlag, Mose solle als Mittler ihnen Gottes Befehle überbringen, als auch der Vorsatz, die Gebote Gottes zu befolgen. In 18, 17, wo vorher nur der eine Satz der Rede mitgeteilt wird, dass Israel nicht ferner die Stimme Gottes hören will, fehlt mit Recht das כל. — מי יתן, den Ausdruck des Wunsches kann auch Gott sprechen, weil er dem Menschen die Willensfreiheit gegeben hat. כל הימים ist besser mit והיה לבבם זה להם zu verbinden.

Dass der rechten Gesinnung auch die Tat folgen würde, wird vorausgesetzt. למען ייטב להם. Man gibt Gott nichts, wenn man seinen Willen erfüllt; nur zum Heile der Menschen dienen seine Gebote. שובו לכם לאהליכם. Nach Exod. 19, 15 waren sie schon seit drei Tagen auf göttlichen Befehl ihrer gewohnten Häuslichkeit entzogen (vgl. ביצה 5a). ואתה פה עמוד, nachdem du dem Volke meinen Befehl ausgerichtet, kehre hieher zurück und bleibe hier (Ibn Esra). כל המצוה והחקים והמשפטים. Diese Verbindung kommt noch sonst vor (6, 1; 7, 11; 8, 11). Da sehr oft המצוה (כל) allein vorkommt (6, 25; 8, 1 u. v. a.), so wäre es am einfachsten, המצוה als den Inbegriff aller Gebote zu fassen, die dann mit חקים ומשפטים spezialisiert werden. Dafür spricht 6, 1, wo החקים ohne ו' dem המצוה angereiht wird. Da aber zumeist das verbindende ו' gebraucht wird (wiewohl es der Sam. streicht), so dürfte da mit Klostermann (Pent. II 218) unter המצוה der Offenbarungsakt verstanden werden, durch den Gott seinen Bund mit Israel schloss und die Verpflichtung und den Auftrag erteilte, das Volk seines Dienstes und seiner Religion zu sein. Dieser Auftrag liegt in den beiden ersten Worten des Dekalogs positiv, dass השם unser Gott ist, dessen Dienste wir uns weihen müssen, und negativ, dass wir keinem andern Gotte ausser ihm dienen sollen. Die Gebote, Gott zu lieben, ihn zu fürchten und ähnliche sind die notwendigen Consequenzen jener Bundes-Verpflichtung. Auch die Beobachtung der חקים und משפטים (s. zu v. 1) ist ein Teil jenes göttlichen Auftrages an Israel. Auch oben 4, 13; 14 wird zuerst von dem Bund Gottes und dann von den חקים ומשפטים gesprochen. ועשו בארץ, das Land gehört dazu, um das Gesetz vollständig zu erfüllen.

VV. 29—30. So tut denn sorgfältig, wie der Ewige, euer Gott, euch befohlen hat, weichet nicht davon ab, weder rechts noch links. 30. Auf dem ganzen Wege, den der Ewige, euer Gott, euch vorgeschrieben hat, sollt ihr gehen, damit ihr am Leben bleibt und es euch wohl gehe und ihr lange in dem Lande lebt, das ihr in Besitz nehmen werdet.

Richtig erklärt Ramban, dass diese Schlusswarnung sich auf die zehn Gebote bezieht, die sie unmittelbar von Gott vernommen. Sie bildet den Uebergang zu dem Vortrag der anderen Gebote in 6, 1 ff. Das כאשר צוה ist nicht blos die Modalität der Beobachtung, sondern es enthält auch den Grund der sorgfältigen Beobachtung: Hat es ja Gott selbst euch befohlen. בכל הדרך ist mit למען תחיון וגו' zu verbinden: Das was Gott bei dem einen Gebote von כבוד אב ואם ver-

heissen hat, das gilt von allen Geboten; alle dienen dazu, euch langes Leben und Wohlergehen im gelobten Lande zu verschaffen.

B) Ueberschrift zur Gesetzesrede, Cap. 6, 1—3.

Cap. 6. VV. 1—3. Und dies ist das Gesetz und die Satzungen und die Rechte, die der Ewige, euer Gott, euch zu lehren befohlen hat, das ihr sie tut in dem Lande, in das ihr ziehet, um es in Besitz zu nehmen. — 2. Auf dass du den Ewigen, deinen Gott, fürchtest und alle seine Satzungen und Gebote, die ich dir befehle, alle Tage deines Lebens beobachtest, du und dein Sohn und dein Enkel, und auf dass du lange lebest. 3. So höre sie denn, Israel, und übe sie sorgfältig, auf dass es dir wohl gehe und auf dass ihr euch sehr vermehret, wie der Ewige, der Gott deiner Väter, dir verheissen hat; — ein Land, das von Milch und Honig fliesst.

Zu diesem letzten Verse haben die LXX noch den Zusatz: Καὶ ταῦτα δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα, ὅσα ἐντείλατο κύριος τοῖς υἱιοῖς Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἐξελθόντων αὐτῶν ἐκ τῆς Αἰγύπτου. Das entspricht einem hebr. Texte: ואלה החקים והמשפטים אשר צוה ה׳ את בני ישראל במדבר בצאתם ממצרים. Der Ursprung dieser Ueberschrift ist klar. Sie will eine Schwierigkeit beseitigen. Unser Cap. hat die Ueberschrift: „Dies ist das Gesetz usw., das Gott befohlen hat, euch zu lehren, um es im Lande zu üben.“ Cap. 12, 1 befindet sich aber wieder die Ueberschrift: אלה החקים והמשפטים אשר תשמרון לעשות בארץ אשר נתן ה׳ אלהי אבותיך לך לרשתה. Wozu diese zweite Ueberschrift, fragte man, welche doch die Gesetze von Cap. 12 von den vorhergehenden deutlich unterscheidet? Die Antwort war, dass die vorhergehenden Capitel alte Vorschriften enthalten, die Gott bereits am Horeb, also gleich nach dem Auszuge aus Aegypten, befohlen hatte, während von Cap. 12 ab neue unmittelbar vor dem Einzug ins Land offenbarte Gesetze verzeichnet sind. Da aber auch in der Ueberschrift von Cap. 6, 1 gesagt wird ללמד אתכם לעשות בארץ, so erklärte man diesen v. für die allgemeine Ueberschrift zu beiden Teilen der Gesetzesrede, da beide Teile dem ins Land einziehenden Geschlechte vorgetragen werden sollten, während die Ueberschrift 12, 1 eine besondere ist und den zweiten Teil der Gesetze einleitet. Nun fehlte aber die besondere Ueberschrift zum ersten Teile der Gesetze. Diesem Mangel wollte ein Abschreiber abhelfen, indem er den folgenden Gesetzen ebenfalls eine besondere Ueberschrift vorsetzte, wie sie die LXX haben. (In 12, 1 liest daher LXX auch

ואלה mit 'ו). Unter במדבר ist die Wüste Sinai verstanden, und בצאתם ממצרים ist aus 4, 45 entnommen. Dass aber diese Ueberschrift nicht ursprünglich ist, ersieht man schon daraus, dass wir dann auch in 12, 1 eine Ortsbestimmung (etwa בארץ מואב, wie 28, 69) erwarten müssten. Die Schwierigkeit, welche diese Ueberschrift veranlasste, löst sich aber einfach durch die Annahme, dass 6, 1 die allgemeinen und die besonderen Gesetze einleitet und dass bei dem Uebergang zu den besonderen Vorschriften in 12, 1 eine besondere Ueberschrift für letztere allein gegeben wird. Deshalb heisst es 6, 1: וזאת המצוה החקים והמשפטים, während in 12, 1 bloss אלה החקים והמשפטים überschrieben wird. Zu — לרשתה — בארץ möchte ich das Ende v. 3 befindliche ארץ זבת חלב ודבש als Apposition lesen und das Uebrige (למען תירא — אבותיך לך) als Parenthese erklären. Solche längere Parenthesen dürfen in den Paränesen des Deut.'s nicht auffallen. In der Rede mochte Mose seine Zwischensätze von der Hauptrede durch Senken und Erheben der Stimme so genau und scharf unterschieden haben, dass kein Missverständnis zu befürchten war. Die Parenthese, die wegen des folgenden ישראל und שמע ישראל in den Sing. übergeht, sagt: Der Zweck der neuen Gebote ist, den Wunsch Gottes zu erfüllen, der oben in 5, 26 ausgesprochen ist, nämlich 1) dass Israel Gott fürchte und alle seine Gebote beobachte alle Tage, 2) dass es ihm wohl gehe. Der zweite Satz, der nur kurz durch ולמען יאריכון ימיך, ausgedrückt ist, wird näher ausgeführt in der Ermahnung לעשות — ושמעת, wie ja Israel oben 5, 24 versprochen hat. Dies Versprechen zu halten soll dir um so mehr am Herzen liegen, אשר ייטב וגו' weil es nur zu deinem Wohle beiträgt. (אשר auf dass, GK 165b.) — כאשר דבר — אבתיך לך meint die den Vätern wiederholt gegebene Verheissung, ihre Nachkommen stark zu vermehren (st. תרבון hat Sam. תרבה). Man könnte zwar ארץ זבת וגו' mit כאשר דבר וגו' verbinden: wie Gott dir ein Land, das von Milch und Honig fliesst, verheissen hat; allein dann hätte das כאשר דבר keinen rechten Anschluss an תרבון מאד. Unsere Erklärung, dass ארץ — ודבש mit לרשתה zu verbinden ist, gibt Ibn-Esra; anders Ramban, vgl. das.

C) Allgemeine Vorschriften.

a) Der erste Teil der allgemeinen Vorschriften, Cap. 6, 4—7, 11.

1. Absatz: Das Grundprinzip. a) השם allein ist Gott und keiner mehr (6, 4), b) ihn soll man mit ganzem Herzen lieben (6, 5), c) seine Gebote soll man beherzigen (6, 6), d) sie den Kindern ein-

schärfen, stets im Munde führen (6, 7), e) aber auch durch äussere Symbole sie in der Erinnerung festhalten (6, 8—9). Das Gesetz beginnt feierlich mit שמע ישראל und spricht deshalb zur ganzen Nation im Singular.

V. 4. Höre Israel, der Ewige, unser Gott, ist einzig der Ewige.

Dieser Satz, bei dem als das Glaubensprinzip Israels, der Endbuchstabe des ersten und letzten Wortes durch Majuskel-Schrift hervorgehoben ist, hat verschiedene Deutungen erfahren. Ibn-Esra gibt zwei verschiedene Erklärungen. Die eine fasst ה' zum ersten Mal als nomen propr. und das zweite Mal als attributiv, sowie אדם n. pr. und appellativ sein kann. Demnach wäre ה' אלקינו Subjekt und ה' אחד Prädikat etwa: ה', unser Gott, ist ein einziges ewiges Wesen (wie auch Mendelssohn übersetzt). Die zweite Erklärung fasst ה' beide Male als nom. pr., nimmt אלקינו als Prädikat des Satzes und erklärt אחד, wie לבדו, also: ה' ist unser Gott, ה' allein. Die letzte Erkl. hat auch Raschbam; und in neuester Zeit Steuernagel und Ehrlich. Dass אחד die Bedeutung von לבדו haben kann, zeigt 1. Chron. 29, 1. Nach Schultz, Keil und Dillm. heisst der Satz: ה', unser Gott, ist ein (oder ein einiger) ה'. Der Satz will sagen, dass der wahre Gott (das ist ה') nicht polytheistisch in verschiedenen Arten (wie es vom Baal solche gibt) aufgelöst, und nicht synkretistisch mit den Göttern anderer Völker vereinbart werden darf (wie etwa Zeus und Jupiter bei den Heiden), sondern einzig ist in seiner Art und seinem Wesen. Am einfachsten erklärt man: הויה, unser Gott, ist einziger הויה, d. h. ihm allein kann der Name הויה beigelegt werden und keinem anderen Wesen, weil in keinem anderen Wesen die göttlichen Attribute sich vereinigen, welche durch den Namen הויה ausgedrückt werden. Wir haben in Lev. I, 94 ff. an der Hand der Aussprüche unserer Weisen gefunden, dass in den Deutungen des שם הויה sieben Eigenschaften besonders hervorgehoben werden, die dem Gotte Israels eigentümlich sind. Hier an unserer Stelle mag vorzüglich die bei der ersten Offenbarung dem Mose mitgeteilte Deutung אהיה אשר אהיה gemeint sein, wie ja auch sonst im Deut. oft Stellen des Exod. besonders berücksichtigt werden. Als אהיה אשר אהיה (wovon ה' nur die dritte Person ist), ist der Gott Israels der Gott der Liebe und des Erbarmens, der mit den Menschen ist, ihnen seinen Willen offenbart und jedem Bedrückten in seiner Not beisteht, kurz es ist der mit dem Menschen seiende

Gott. Dies ist aber, sagt Mose, eine Eigenschaft, die einzig und allein dem Gotte zukommt, der sich als אלהינו, als unser Gott offenbart hat, der uns aus Aegypten befreit hat.

Unsere Weisen haben in dem שם הויה auch vorzüglich den Weltschöpfer (מי שאמר והיה העולם) gefunden, der demgemäss auch alleiniger Herr der Welt (מלך על כל הארץ) ist. Unser v. wird deshalb als Schlussvers der פסוקי מלכיות im Neujahrsgebete gesprochen. Für diese Auffassung spricht auch Sach. 14, 9. Indessen verlangt der folgende v. ואהבת auch die Fassung des שם als מדת הרחמים, da in der Tat im שם הויה mehrere Attribute enthalten sind, wie schon die שלש עשרה מדות (Exod. 34, 6f.) zeigen, so dass hier sowohl Gott als alleiniger Weltenherr, als auch als der alleinige liebende Vater gedacht sein kann.

Die jüdischen Philosophen des Mittelalters haben in dem Bekenntnis ה׳ אחד auch eine Bezeichnung der Wesenheit Gottes als des absolut einigen (nicht zusammengesetzten und daher nicht körperlichen) erblickt. Doch bemerkt Hirsch mit Recht, dass diese Auffassung bei unsern alten Weisen nicht vorkommt. Vgl. Midr. Tannaïm zu unserer Stelle.

V. 5. Und so sollst du lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen.

Als notwendige Folge davon, dass unser Gott der einzige, dem Menschen mit Liebe beistehende Gott ist, ergibt sich, dass Israel auch sich ganz mit seinem ganzen Dasein in Liebe Gott hingeben solle, und zwar בכל לבבך. Dies ist nicht, wie Ibn-Esra und auch LXX (διάνοια) erklären, der Verstand, sondern „mit allen deinen Neigungen und Strebungen“. Wir sollen stets bereit sein, unsere sehnlichsten Wünsche um der Liebe Gottes willen aufzugeben. ובכל נפשך, dies erklären unsere Alten (ברכות 57 a) אפילו הוא נוטל את נפשך, d. h. du musst um der Liebe Gottes willen auch dein Leben hingeben, wie dies von R. Akiba erzählt wird (ברכות 61 b). ובכל מאדך ist nach derselben Stelle בכל ממונך, mit deinem ganzen Vermögen, indem מאד, Kraft, ebenso wie חיל, auch Vermögen bedeutet. Man soll also einerseits das Vermögen im Dienste Gottes verwenden, anderseits auch auf das ganze Vermögen verzichten, wenn man es nur durch Uebertretung eines Gottesverbotes erhalten kann. Die Aufopferung des Lebens ist nach der Halacha bloss wegen der 3 Verbote עבודה זרה, גלוי עריות ושפיכות דמים vorgeschrieben;

dagegen ist das Vermögen stets hinzuopfern, wenn man es nur durch Uebertretung eines Thoraverbotes retten kann. Um ein Gebot zu erfüllen, braucht man nur nötigenfalls ein Fünftel seines Vermögens zu opfern (O. Ch. 656). Genaueres hierüber in Jore Dea 157.

V. 6. Und es seien diese Worte, die ich dir heute befehle, dir in deinem Herzen.

Die Worte sind alle Gesetze, die Mose an diesem Tage vortrug, wie dies der Relativsatz deutlich bestimmt. על לבבך, vgl. 11,18. Die Worte auf dem Herzen tragen, bedeutet, stets gewillt sein, diese Worte zu befolgen.

V. 7. Und schärfe sie deinen Söhnen ein und rede von ihnen, wenn du in deinem Hause weilest und wenn du auf dem Wege wanderst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst.

שׁנן ist ein stärkerer Ausdruck als למד, sowie auch sonst von einer scharfen Rede שנן לשון gesagt wird (Ps. 64, 4). Onk. übersetzt: ותתננון, was wohl „auswendig lehren“ bedeutet und sich auf die mündliche Lehre (die Mischna) bezieht. ודברת בם וגו׳. Nach dem einfachen Sinne spricht die ganze Stelle von den Gesetzen im allgemeinen, wie אביי in ברכות 21 a annimmt, während die Pflicht, das שמע Morgens und Abends zu lesen, eine rabbinische Verordnung ist, die an diesen v. angelehnt wurde. Selbst nach der Ansicht in Berachot 21 a, welche diese Pflicht als ein Thoragebot erklärt, ist nach dem Talmud das. 13 b nur der erste v. מן התורה geboten. Das Gebot könnte dann, wie Hirsch erklärt, in den Worten שמע ישראל enthalten sein, während ושננתם — ודברת die Pflicht des Thora-Lehrens und Lernens ausspricht. Indessen wird doch wieder in den Bestimmungen ובשכבך ובקומך die Zeit des שמע-Lesens von unsern Weisen erblickt. Sie haben das ו׳ vor בשכבך als „und zwar“ gefasst, wonach der Satz lautet: „Rede von ihnen (den vorgenannten Worten) sowohl zu Hause als unterwegs, und zwar wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst.“ Ueber die Differenz zwischen בית שמאי und בית הלל in der Erkl. der letzten zwei Worte s. Mischna Berachot 1, 3. Ueber die Frage, ob ק״ש דאורייתא s. שאגת אריה 1.

VV. 8—9. Und binde sie zum Zeichen an deine Hand, und sie sollen als Kopfschmuck zwischen deinen Augen sein. 9. Und schreibe sie an die Pfosten deines Hauses und an deine Tore.

לטוטפות, von טוף umgeben (= טפטפות, Ew. 158c), bedeutet einen Schmuck, der das Haupt oder den Arm umgibt, wie im Aram. (Targ. zu 2. Sam. 1, 10), vgl. Mischna Sabb. 57 a. Gegen die Karäer und die neueren Exegeten, welche die hier stehenden Gebote bildlich fassen, haben wir zu Exod. 13, 9 (vgl. auch 13, 16) nachgewiesen, dass der Satz: „Binde die Worte zum Zeichen an deine Hand, notwendig eine Tat gebieten, die zum Zeichen eines Gedankens diene, da nur etwas Aeusserliches als Symbol einer zu beherzigenden Lehre bezeichnet, ein Gedanke aber nicht als Zeichen eines Gedankens erklärt werden kann (auch Dillm. fasst hier die Stelle nicht bildlich). Es sind also hier die Gebote von תפלין של יד und תפלין של ראש gegeben, welche jedes die 4 Thora-Abschnitte 1) Exod. 13, 1—10; 2) Exod. 13, 11—16; 3) Deut. 6, 4—9; 4) Deut. 11, 13—21 enthalten. Näheres über dieses Gebot, dessen Bedeutung und Beobachtung vgl. zu Exod. 13, 9. Das Gebot וכתבתם וגו' steht nur in den zwei zuletzt genannten Abschnitten des Deut.'s Es befiehlt nach der Trad. diese zwei Abschnitte auf Pergament zu schreiben und letzteres an den Türpfosten zu befestigen, der dem Eintretenden zur Rechten steht. Denn, sagt der Talmud (Menachot 34 a), es ist hier zu erklären: וכתבתם, zuerst sollst du diese Abschnitte bis zu Ende schreiben (כתיבה תמה) und erst nachdem alles bis zu Ende geschrieben ist, על מזוזות soll das Ganze an den Pfosten gesetzt werden (dies die richtige Erkl. der Talmudstelle, gegen Raschi und Tos.). Die Mehrz. מזוזות bedeutet nach פסיקתא זוטרתי: die Pfosten aller Eingänge (מזוזות דעלמא). Allerdings hätten wir dann בָּתֶּיךָ im Pl. erwartet (der Sam. hat daher wirklich בתיך geschrieben). Allein ביתך kann auch bedeuten eine Wohnung, die mehrere Zimmer oder mehrere Eingänge hat, und daher auch mehrerer מזוזות bedarf. ובשעריך begreift nach יומא 11 a auch die Tore der Höfe und der Städte in sich. Der Ort an den Toren ist nicht angegeben, weil מזוזות sich auch darauf bezieht (Sam. u. LXX lesen deshalb ושעריך). Es ist also die Schrift auch bei den Toren an den Pfosten zu befestigen. Die Bedeutung dieses Gebotes ist klar. Wir sollen beim Eingang ins Tor und ins Haus jedesmal an die Pflichten, die in dieser Schrift uns auferlegt werden, uns erinnern, an קבלת עול מלכות שמים und קבלת עול מצות (übernehmen das Joch der Herrschaft Gottes und der Gebote), vgl. Mischna, Berachot 2, 2. — Vgl. auch Berliners Raschi-Ausg. 2. Aufl. S. 427.

2. Absatz: Die in den letzten Versen des vorigen Absatzes gebotenen Erinnerungszeichen führen durch Ideenassociation zu der

eindringlichen Ermahnung, auch bei dem durch die Eroberung des Landes erlangten Wohlstand Gott nicht zu vergessen (vv. 10—12), ihn allein zu verehren (v. 13), nicht dem Götzendienste der benachbarten Völker zu folgen (v. 14); denn dies würde der inmitten Israels weilende Gott streng bestrafen (v. 15). — Sowie in Exod. 13, 11 der auf das תפלין-Gebot folgende Abschnitt mit והיה כי יביאך beginnt, ebenso wird auch hier nach den Geboten der Symbole der Absatz mit והיה כי יביאך eröffnet.

VV. 10—13. Und wenn dich der Ewige, dein Gott, in das Land bringen wird, das dir zu geben er deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob geschworen hat, in grosse und schöne Städte, die du nicht gebaut hast. 11. Und Häuser, voll von allerlei Gut, die du nicht gefüllt hast, und ausgehauene Cisternen, die du nicht ausgehauen, Weinberge und Oelbäume, die du nicht gepflanzt hast, und du davon issest und satt wirst. 12. So hüte dich, dass du den Ewigen nicht vergissest, der dich aus dem Lande Aegypten geführt hat, aus dem Sklavenhause. 13. Den Ewigen, deinen Gott, fürchte, ihm diene und bei seinem Namen schwöre.

Ohne Mühe erworbener Wohlstand und überreicher Genuss führen leicht zur Undankbarkeit und zum Uebermut. ערים וגו' ist erklärende Apposition zu הארץ. Die in Felsen gehauenen Zisternen בורות חצובים sind in Palästina von besonderem Werte. ואכלת ושבעת, vgl. 11, 15f., wo Sifre eine Menge Beispiele anführt, wie der Ueberfluss den Menschen leicht zum Abfall von Gott bringt. — Zu ובתים מלאים כל טוב bemerkt der Talmud (Chullin 17a) dass hiermit ihnen auch die im eroberten Lande vorgefundenen Vorräte von sonst verbotenen Speisen erlaubt wurden. Nach Maimon. galt dies nur für den Krieger, der Hunger hatte und sonst nichts zu essen fand. Gegen diese Ansicht vgl. Ramban zu unserer Stelle. — פן תשכח את ה'. Sam. u. LXX fügen hinzu אלהיך nach 5, 6. Indessen mag hier אלהיך fehlen, weil der unmittelbar folgende Satz mit את ה' א' beginnt. — את ה' א' תירא וגו' ist ein Gebot, das in 10, 20 wiederholt wird mit dem Zusatz ובו תדבק nach תעבד. Einige codd. bei Kenn. und de R. haben auch hier diesen Zusatz, ebenso LXX (die auch לבדו vor תעבד lasen). Es scheint aber, dass ובו תדבק, das gleichbedeutend ist mit הלך אחרי ה' (s. 13, 5), hier absichtlich weggelassen wurde, weil dies aus dem Gegensatz des folgenden Verses לא תלכו אחרי א' א' gefolgert werden kann. Es sind in unserem Absatz 5 Vorschriften, 2 Verbote (vv. 12 u. 14) und 3 Gebote

(v. 13). תירא gebietet die Ehrfurcht vor Gott (יראת הרוממות, wie manche Philosophen sagen), aber auch die Strafe Gottes, der das Böse nicht ungeahndet lässt, soll man fürchten, wie Jerusch. (Ber. 9, 7) sagt: כת׳ ואהבת את ה׳ א׳ וכתיב את ה׳ א׳ תירא עשה מאהבה עשה מיראה שאם באתה לשנוא דע שאתה אוהב ואין אוהב נעשה שונא עשה מיראה שאם באתה לבעוט דע שאתה ירא ואין ירא בועט*) (Midr. Tan. 25). Nur bei Gott ist die Furcht mit der Liebe im Vereine möglich, weil beide das Heil des Menschen in der Gottesnähe, dessen Verderben aber in der Entfernung von Gott erblicken. שאין לך אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה אלא במדת המקום (Midr. Tan. das.). ובשמו תשבע ist nach Maimon. ein Gebot, erforderlichen Falls die Wahrheit einer Aussage durch einen Eid bei Gott zu verbürgen; nach Ramban dagegen sagt unser Satz: Nur bei seinem Namen darfst du schwören, nicht aber bei andern Göttern. Nach Tanchuma zu 10, 20 sagt der dortige Vers: Nur wer die vorgenannten Eigenschaften in sich vereinigt, dass er Gott fürchtet, u. s. w., der darf auch im Namen Gottes schwören.

VV. 14—15. Geht nicht andern Göttern nach von den Göttern der Völker, die rings um euch sind. 15. Denn ein eifervoller Gott, der Ewige, dein Gott, ist in deiner Mitte, — dass nicht der Zorn des Ewigen, deines Gottes, wider dich entbrenne und er dich von dem Lande hinweg tilge.

Sowie der Wohlstand Israel zum Gottvergessen, so könnte das Beispiel der benachbarten Völker dasselbe leicht zum Götzendienst verleiten. Daher wird in v. 13 davor besonders gewarnt. Ueber א׳ קנא s. oben 5, 9. — בקרבך. Gott, der קנא, ist in deiner Mitte. Zu Massa hat Israel daran gezweifelt, ob Gott in seiner Mitte ist, oder nicht (Exod. 17, 7). Mose gibt deshalb hier und weiter 7, 21 die Versicherung, dass Gott in Israels Mitte weilt, sowohl zum Beistand der Bedrängten, als auch zur Bestrafung der Sünder. והשמידך מעל פני האדמה. Unter האדמה ist hier, wie oft (z. B. 4, 40; 11, 21) das heilige Land zu verstehen, aus dem Israel wegen seiner Sünden vertrieben werden würde (vgl. Jos. 23, 15).

---

*) Es heisst: „Du sollst den Ew., deinen G., lieben", und es heisst: „den Ew., deinen G., sollst du fürchten"; übe (die Gebote) mit Liebe und aus Furcht. Wolltest du hassen, so wisse, dass du ein Liebender bist; ein Liebender kann nicht hassen. Uebe aus Furcht, damit, wenn du übermütig werden wolltest, du wissest, dass du ein Fürchtender bist, und ein Fürchtender wird nicht übermütig.

3. Absatz. Der Versicherung, dass Gott mitten unter Israel weilt, folgt die Warnung, dies nicht wieder, wie einst zu Massa zu bezweifeln und Gott zu versuchen (v. 16). Vielmehr soll Israel stets nur Gottes Gebote beobachten, das Gute üben, dann wird es Gottes Gegenwart erfahren dadurch, dass es das Land erobern und dass seine Feinde vor ihm vertrieben werden (vv. 17—19).

VV. 16—19. Versuchet nicht den Ewigen, euren Gott, wie ihr in Massa versucht habt. 17. Beobachten sollt ihr die Gebote des Ewigen, eures Gottes, und seine Zeugnisse und seine Satzungen, die er dir befohlen hat. 18. Und tue, was in den Augen des Ewigen recht und gut ist, auf dass es dir wohl ergehe und du kommst und das gute Land, das der Ewige deinen Vätern zugeschworen hat, in Besitz nimmst. 19. Indem du alle deine Feinde vor dir vertreibst, wie der Ewige verheissen hat.

לא תנסו. LXX hat diesen Satz ebenso den folgenden שמר תשמרון im Singular. Der Satz לא תנסו ist an das im letzten Verse befindliche ה' א' בקרבך anzuschliessen. Indessen wird hier nicht von der Zukunft nach der Besitznahme des Landes gesprochen, sondern von der Zeit, in der man im Begriffe steht, in das Land einzuziehen und es zu erobern. Da könnte Israel leicht auf den Gedanken kommen, ein Wunder von Gott zu verlangen, um dadurch überzeugt zu werden, dass Gott in seiner Mitte ist. Ein solches Verlangen wird hier untersagt. Trotzdem aber hat Gott selbst Israel durch den wunderbaren Uebergang über den Jordan nochmals davon überzeugt כי אל חי בקרבכם (Jos. 3, 19). — Maim. יסודי התורה 10, ספר החינוך u. A. fassen unseren Satz als ein Verbot, einen bereits als Gottespropheten bewährten Mann zu versuchen, indem man von ihm ein Zeichen oder ein Wunder zur Bewahrheitung seiner Prophezeihung verlangt. Eine Uebertretung dieses Verbotes begeht auch derjenige, der die Gottesgebote versuchsweise übt, um zu sehen, ob Gott ihm auch seine Taten nach Gebühr belohnen würde. Bloss beim Zehnten hat der Prophet Maleachi (3, 10) eine derartige Versuchung erlaubt. Vgl. noch Pesachim 8a u. A. Daher schliesst der folgende Vers die Mahnung שמור תשמרון an. Die Beobachtung der Gebote soll ohne jegliche Versuchung geübt werden. — ועדתיו, s. v. 20. — הישר והטוב בעיני ה' bedeutet nach B. mez. 16b und 108a, dass man mitunter aus Billigkeitsgründen auf sein Recht verzichten soll. LXX und Sam. lesen בעיני ה' אלהיך, um den Satz mit 12, 28 zu conformieren. — למען ist nicht als

Absicht des Tuenden zu erklären, sondern als Folge; die Folge deiner guten Tat wird sein אשר ייטב לך (vgl. Gen. 18, 19). להדף, bezieht sich auf ובאת וירשת und heisst: indem du vertreibst (GK. 114o). להדף, vgl. 9, 4; Jos. 23, 5.

4. Absatz. — Sowie in Exod. 13, 11ff. in dem Abschnitt והיה כי יביאך zugleich die Weisung gegeben wird, wie man die Kinder belehren und wie man auf ihre Fragen zu antworten habe, (Exod. 13, 14f.), ebenso folgt hier im Deut. auf einen mit והיה כי יביאך beginnenden Absatz, allerdings nach kurzer Unterbrechung, eine Anweisung über die Belehrung der Kinder, die fast mit denselben Worten beginnt, wie der analoge Vers in Exod. und offenbar denselben im Auge hat. Wenn dich dein Sohn über Bedeutung und Zweck der verschiedenen Gebote befragt (v. 20), so erzähle ihm zuerst die wunderbare Erlösung aus der ägyptischen Sklaverei (vv. 21—23), und sage ihm dann, dass alle Gebote Gottes nur unser Heil bezwecken (v. 24) und dass trotzdem deren Erfüllung uns von Gott als Verdienst angerechnet wird (v. 25).

V. 20. Wenn dein Sohn dich einst also fragen wird: Was bedeuten die Zeugnisse, Satzungen und Rechte, die der Ewige euch befohlen hat.

Sam. und LXX haben hier והיה כי ישאלך, ganz conform mit Exod. 13, 14. Während nun in Exod. die Frage kurz מה זאת lautet, nennt hier das fragende Kind die einzelnen Arten der Gesetzesvorschriften mit ihren Bezeichnungen. Unsere Stelle spricht also von einem reiferen Knaben. Dem entspricht auch die Antwort, die hier ausführlicher und eingehender ist als in Exod. Die einzelnen Arten der Gesetze heissen hier, wie oben 4, 45, משפטים, חקים, עדות. Ueber חקים und משפטים, die in der Regel allein stehen, ist bereits gesprochen worden. Was sind aber עדות? Viele jüdische Commentare verstehen unter עדות diejenigen Gebote, welche, wie z. B. פסח, מצה, סוכה, zum Gedächtnis einer geschichtlichen Tatsache eingesetzt und daher bestimmt sind, jene Tatsache zu bezeugen. Allein bei solchen Geboten ist ja die Bedeutung so klar, dass die Frage מה העדות sonderbar klingt. Weiss der Knabe, dass das Gebot ein Zeugnis ablegen soll, dann weiss er auch dessen Bedeutung. Ausserdem ist an vielen Stellen (z. B. in Ps. 119) ersichtlich, dass עדות allgemein sämtliche Thoragebote bezeichnen kann. Die Neuern nehmen daher עדות als Bezeichnung der Gesetze überhaupt, insofern sie Gott bezeugen oder dessen fordernden Willen (Bähr, Symb. I, 83),

oder das Gesetz, insofern es Gottes Heiligkeit bezeugt, die den Sündern mit Strafe droht (Schultz). Nach Klostermann (Pent. II, 192) sind העדות im Deut. die zum Gehorsam gegen die Gebote auffordernden Reden (nach der Formel העידותי בכם); allein für unsere Stelle passt diese Bedeutung nicht. Vgl. noch über die Bedeut. von עֵדֻת Ew. Alterth. 167f. Lehrb. 117f.; Jacob, der Pent. 169ff. — Ich vermute, der Name עדת bezeichnet speciell die niedergeschriebenen Gesetze und Ermahnungen, insofern dieselben dazu bestimmt sind, gegen die Uebertreter und Ungehorsamen ein Zeugnis abzulegen (Deut. 31, 19; 21; 26). Auch die Gesetzestafeln hatten bloss diese Bestimmung; denn zum Lesen waren sie nicht geschrieben, da sie im Allerheiligsten verborgen waren. Deshalb hiessen sie לוחות העדות. Dort ist עדות in der Einz., da das Ganze als ein Zeugnis betrachtet wurde, während hier die verschiedenen Gesetze und Ermahnungen עדות (in der Mehrz.) genannt werden. Bei der Zusammenstellung עדות, חקים, משפטים ist beim ersten die schriftliche Lehre, bei den letzten auch an die mündlich überlieferten Satzungen und Rechte und an die Erläuterungen zum schriftlichen Gesetze zu denken, welche erst die Einführung der Gesetze ins Leben ermöglichen. Deshalb wird auch der Name עדות für die Gesetze erst im Deut. gebraucht, weil erst in diesem Buche der Befehl erteilt wird, die Gesetze in ein Buch einzuzeichnen, auf dass dieses stets als Zeuge gegen Israel auftrete (31, 26). Nur die Gesetzestafeln, deren Niederschreibung von vorne herein betont wird, heissen auch in den vorderern BB. עדות.— אתכם. LXX lesen אותנו, ebenso befindet sich der Satz in allen alten Pesach-Haggadot, sowie in der Haggada des Maim. und im Jerusch. Pesachim X (gegen Ende*).

VV. 21—23. So sollst du deinem Sohne sagen: Sklaven des Pharao waren wir in Aegypten, der Ewige aber führte uns aus Aegypten mit starker Hand. 22. Und der Ewige verrichtete grosse und böse Zeichen und Wunder in Aegypten an Pharao und an seinem ganzen Hause vor unsern Augen. 23. Uns aber führte er von dort heraus, um uns zu bringen in das Land, das er unsern Vätern zugeschworen hatte, und es uns zu geben.

In Exod. 13, 14f., wo bloss nach der Bedeutung eines Gebotes gefragt wird, kann sich die Antwort darauf beschränken, auf

---

*) Vgl. hierüber ausführlich in „Israel. Monatsschrift“ (Beilage zur „Jüd. Presse“) 1892, S. 13.

den Auszug aus Aegypten hinzuweisen, dessen Wunder durch Betätigung jenes Gebotes im Gedächtnisse erhalten bleiben sollten. Hier aber wird nach Bedeutung und Zweck sämtlicher Gebote gefragt. Die Antwort beginnt ebenfalls mit der geschichtlichen Tatsache des Auszuges. Aber diese Tatsache dient hier als Basis des ganzen Gesetzes, insofern durch jene sich Gott dem Volke Israel als הויה (= יהוה) offenbart hat, als Befreier, der den Bedrückten erst ihr Dasein verschaffte, als Vergelter, der die Tyrannei streng bestrafte und als der Wahrhaftige, der seine den Vätern gegebene Verheissung getreu erfüllte. אותות ומופתים, vgl. 4, 34. לעינינו, wir sind Augenzeugen aller dieser Wunder gewesen. הביא אתנו könnte per zeugma mit dem Acc. את הארץ verbunden werden, zumal die verba des Gehens und Kommens auch den Ort im Acc. haben (acc. loci) Ew. 282a GK. 118f. Die LXX streichen למען הביא אתנו; allein das Bringen ist hier am rechten Platze, ebenso wie in der Verheissung Exod. 6, 8.

VV. 24—25. Da befahl uns der Ewige, alle diese Satzungen zu üben, um den Ewigen, unsern Gott zu fürchten, dass es uns allezeit wohl ergehe, dass er uns am Leben erhalte, wie es jetzt geschieht. 25. Und als Verdienst wird es uns angerechnet werden, wenn wir alle diese Gebote sorgfältig üben, vor dem Ewigen, unserem Gotte, wie er uns befohlen hat.

ליראה, um dadurch die Gottesfurcht an den Tag zu legen. Denn wenn auch in v. 2 die Liebe zu Gott gefordert wird, so ist doch nach v. 13 die Furcht vor Gott bei den Geboten besonders beabsichtigt, und diese trägt besonders zum Heile der Menschen bei, vgl. 5, 26. Daher wird auch hier als Folge der יראה das לטוב לנו gesetzt. וצדקה, eig. Gerechtigkeit, bedeutet hier wie Gen. 15, 6 und weiter 24, 13 dasselbe wie das targ. זכותא, ein Verdienst, das auf Lohn von Seiten Gottes rechnen darf. לפני ה׳ א׳ bezieht man am besten auf וצדקה תהי׳ לנו. Trotzdem die Erfüllung der Gebote uns Heil bringt, so wird uns doch deren Uebung als ein Verdienst angerechnet, weil wir dadurch unsern Gehorsam gegen Gott bekunden.

5. Absatz: Man soll nach Eroberung des Landes mit dessen Bewohnern kein Bündnis schliessen (7, 1—2), sich nicht mit ihnen verschwägern, weil dadurch die Kinder von Gott abwendig gemacht würden (vv. 3—4); vielmehr soll man alle ihre Kultgegenstände zerstören (v. 5). Alle diese Verordnungen sind durch die Auserwählung Israels begründet (v. 6). Diese ist aber nicht wegen

der grossen Zahl des Volkes, sondern aus besonderer Liebe und aus Liebe zu den Vätern, denen Gott sich eidlich verpflichtet hat, sind die bisherigen Wundertaten für Israel geschehen (vv. 7—8). Daraus kann man die Treue Gottes erkennen, wie er seinen Freunden die Gnade bewahrt; aber ebenso vergilt er seinen Feinden nach ihrem Tun, ohne zu säumen (vv. 9—10). Aus alledem folgt die Verpflichtung, alle Gebote Gottes zu befolgen (v. 11).

Der Schlussvers (v. 11), der zur Beobachtung der Gebote auffordert und für diese dieselbe Bezeichnung (המצוה החקים המשפטים) wie die Ueberschrift 6, 1, gebraucht, gibt sich dadurch deutlich als Abschluss eines Abschnitts zu erkennen. Unser Absatz beginnt, ähnlich dem 2. Abs., mit כי יביאך und will ebenso wie jener den Gefahren vorbeugen, welche bei der Eroberung des Landes das Volk bedrohen. Das Volk wird daher besonders vor Verbindung mit der Landesbevölkerung gewarnt, die es als heilig auserwähltes Volk besonders meiden solle. Man soll aber nicht denken, dass es ein Gewinn sei, wenn Israel durch solche Verbindungen einen Zuwachs erhalte. Da Israel die Auserwählung nicht seiner grossen Zahl, sondern nur der Gnade und Treue Gottes zu verdanken habe, die in strafende Gerechtigkeit sich verwandeln würde, wenn das Volk sich als ungehorsam gegen Gottes Anordnungen zeigte.

Cap. 7. VV. 1—2. Wenn der Ewige, dein Gott, dich in das Land bringt, in das du kommst, um es in Besitz zu nehmen, und viele Völker vor dir vertreibt, die Chititer, Girgasiter, Emoriter, Kanaaniter, Perisiter, Chiviter und Jebusiter, sieben Völker, die zahlreicher und mächtiger sind als Du. 2. Und der Ewige, dein Gott, sie dir preisgibt und du sie schlägst, so sollst du sie bannen; du sollst keinen Bund mit ihnen schliessen und sie nicht begnadigen.

Von den 7 Völkern, die hier genannt sind, werden 6 auch in Exod. 3, 17 und 23, 23 erwähnt. Neu ist hier der גרגשי, der Gen. 10, 16 neben אמורי gesetzt wird, vgl. das. Nach unseren Weisen ist dieses Volk vor dem Einzuge Israels ausgewandert. (Lev. Rabba 17, Jer. Scheb. III, 36c). החרם, über חרם vgl. Lev. II, 407. — לא תכרת, wie Exod. 23, 32. ולא תחנם, in Exod. 23, 33 heisst es לא ישבו בארצך. Demgemäss erklärt auch eine Baraita in Ab. sara 20a das ולא תחנם wie ולא תְּחָנֵם, d. h. man soll ihnen keine Grundstücke einräumen (לא תתן להם חניה בקרקע). Der einfache Sinn ist wohl, wie weiter 20, 16 f. erklärt ist.

VV. 3—4. Du sollst dich mit ihnen nicht verschwägern; deine Tochter sollst du nicht seinem Sohne geben, und seine Tochter sollst du nicht für deinen Sohn nehmen. 4. Denn er würde deinen Sohn von mir abtrünnig machen, und sie würden fremden Göttern dienen; es würde dann der Zorn des Ewigen wider euch entbrennen, und er würde dich bald vertilgen.

Die verderblichste Folge der Bundesschliessung mit den Kanaanitern würde die Verschwägerung mit ihnen sein, wie dies auch in Exod. 34, 15f. dargestellt ist. Dort wird besonders darauf Gewicht gelegt, dass man keine heidnischen Frauen für die israelitischen Söhne nehme; daher wird auch hier nur von den übeln Folgen des zweiten Satzes gesprochen. Unwillkürlich spricht hier Mose מאחרי, so wie wenn Gott selbst spräche. Denn in der Tat ist sein Wort nur ein freies Citat aus der Rede Gottes in Exod. 34, 16, da מאחרי וגו' hier dasselbe sagt, wie dort אחרי אלהיהן. Auch die Mehrzahl ועבדו erklärt sich aus der Exodus-Stelle. Dagegen ist der Satz וחרה bis מהר eine Erklärung des למוקש in Exod. 23, 33 und 34, 12, deren Wortlaut oben 6, 15 bereits gegeben ist. In halachischer Beziehung ist noch zu bemerken: Das Verbot לא תתחתן bezieht sich nach Maim. (איסורי ביאה 12) auf alle Nichtisraeliten, nach טור (אה"ע 16) dagegen nur auf die hier genannten 7 Völkerschaften. Indessen ist auch nach letzterem die Ehe mit Nichtisraeliten מן התורה verboten (vgl. שו"ת מהר"ם שיק III, 155). Aus der Stelle כי יסיר wird in קידושין 68b gefolgert, dass nur der Abfall des Sohnes hier als Abtrünnigkeit bezeichnet wird, nicht aber der der Kinder des Sohnes (es hätte sonst כי יסיר את זרעך stehen sollen), weil die Kinder von der Nichtisraelitin nicht als Israeliten gelten, sondern sich nach der Mutter richten. Das Subjekt von יסיר ist der Nichtisraelite, dessen Tochter der Israelit heiratet. Uebrigens ist nach Jebamot 76a das Verbot der Verschwägerung mit den hier genannten 7 Völkern auch nach deren Uebertritt zum Judentum (לאחר גירות) in Geltung, was bei anderen Völkern nicht der Fall ist.

V. 5. Vielmehr also sollt ihr mit ihnen verfahren: ihre Altäre sollt ihr niederreissen, ihre Standsäulen zertrümmern, ihre Ascheren umhauen und ihre Schnitzbilder in Feuer verbrennen.

Der Vers schliesst sich an לא תכרת in v. 2 an, wie Exod. 34, 13. Der Bundesschluss mit den Völkern wäre zugleich ein Bund mit ihren Göttern, Exod. 23, 32. Das Entgegengesetzte wird

hier geboten, die Zerstörung ihrer Kultstätten und ihrer Götzenbilder. Die Erklärung der hier genannten Gegenstände vgl. zu 12, 3.

V. 6. Denn ein heiliges Volk bist du dem Ewigen, deinem Gotte, dich hat der Ewige, dein Gott, erwählt, ihm ein Kleinod-Volk zu sein unter allen Völkern, welche auf der Erde sind.

Als heiliges Volk geziemt es dir nicht, dich mit den verbannten Völkern zu verbinden. לעם סגלה, vgl. zu Exod. 19, 5 und über den ganzen v. weiter 14, 2. Unser v. sollte zugleich den Uebergang zum folgenden v. bilden.

VV. 7—8. Nicht weil ihr zahlreicher seid als alle Völker, hing der Ewige an euch und erwählte euch; denn ihr seid das geringste unter allen Völkern. 8. Sondern weil der Ewige euch liebte, und zwar deshalb, weil er den Eid halten wollte, den er euren Vätern geschworen, hat der Ewige euch mit starker Hand herausgeführt und dich aus dem Sklavenhause befreit, aus der Gewalt Pharaos, des Königs von Aegypten.

לא מרבכם. Diese Bemerkung will dem Gedanken begegnen, dass es doch Gott wohlgefällig sein könnte, wenn Israel durch die Verbindung und Verschmelzung mit den Kanaanitern an Volkszahl wachse und so ihr Gott eine bedeutend grössere Nation sein Eigentum nennen könnte. Allein Gott hat sich nicht ein grosses, sondern das geringste Volk erwählt. מכל העמים, als jedes einzelne unter allen Völkern; nach LXX: „die Wenigkeit aus der Gesamtheit der Völker.“ חשק, verbinden, anhangen. — משמרו ist eine Erklärung zu מאהבת; deshalb liebte euch Gott, weil er seinen Eid halten wollte, vgl. weiter 10, 15. ויפדך. Das verbum פדה wird als Synonym von הוציא im Deut. oft gebraucht, weil dessen Grundbedeutung „abscheiden“ ist, daher פְּדֻת Scheidung (Exod. 8, 19).

VV. 9—10. So erkenne denn, dass der Ewige, dein Gott, der (einzige) Gott ist, der treue Gott, der den Bund und die Huld bewahrt denen, die ihn lieben und seine Gebote beobachten, bis ins tausendste Geschlecht. 10. Der aber jedem seiner Hasser ins Angesicht hinein vergilt, ihn vernichtend, er zögert nicht seinem Hasser, ins Angesicht hinein vergilt er ihm.

Daraus, dass Israel nur wegen Gottes den Vätern gegebenen Eides erwählt wurde, mag es erkennen, dass dem הויה allein der Name „Gott“ zukommt. הנאמן, der die Treue bewahrt bis in das

späteste Geschlecht. לאלף דור bezeichnet hier eine unbestimmte Zahl von Geschlechtern (Ibn-Esra). לשנאיו heisst: jedem seiner Hasser, wie Spr. 28, 1 (I.-E.). Die Mehrz. wird gesetzt wegen לשונאי in 5, 9. אל פניו, oder, wie im Dekalog, auch bis ins vierte Geschlecht (Raschbam). Der scheinbare Widerspruch löst sich durch die Annahme, dass der Sünder selbst noch im vierten Geschlechte am Leben sein kann, so dass die Strafe an den רבעים zugleich אל פניו sein kann. Nach den Targumim ist der Sinn unseres Verses: Gott vergilt den Bösen ihre guten Taten in dieser Welt, um sie dann ohne Anteil an der zukünftigen Welt untergehen zu lassen. לא יאחר wird mit Nachdruck gesagt, um das והשמידך מהר in v. 4 zu bekräftigen.

V. 11. So beobachtete denn das Gesetz, und die Satzungen und die Rechte, die ich dir heute befehle, indem du sie übest.

Die in 6, 1 und 5, 28 angekündigten Gebote werden am Schluss des ersten Abschnitts wiederholt zur sorgfältigen Uebung empfohlen.

b) Der zweite Teil der allgemeinen Vorschriften, Cap. 7, 12—8, 20.

Dieser ebenfalls aus einer Pentade von Ermahnungen und Vorschriften bestehende Abschnitt beginnt mit Belohnungsverheissungen und schliesst mit Strafandrohungen. Beginn und Schluss entsprechen einander auch in der Form עקב תשמעון (7, 12), עקב לא תשמעון (8, 20). Dies kennzeichnet diesen Teil als einen besondern Abschnitt. Die Vorschriften und Ermahnungen, sowie noch andere Aussprüche unseres Abschnittes lehnen sich teils an Stellen des Exod. teils an Stellen der vorhergehenden Pentade an, wie dies an den betr. Orten bemerkt werden wird.

1. Absatz: Unsere Segensverheissung hat, wie schon Raschbam bemerkt, insofern einen Anschluss an den vorigen Absatz, als oben in 7, 9 Gott als der שומר הברית והחסד bezeichnet wird, und hier die Verheissung ausgesprochen wird, wenn das gegenwärtige Israel die Gebote Gottes beobachten wird, so werde Gott das den Vätern zugesicherte הברית והחסד ihm (dem gegenwärtigen Geschlechte) bewahren (ושמר לך את הברית ואת החסד v. 12). Darauf folgen die speciellen Segnungen (vv. 13—15). An deren Schlusswort שונאיך wird zuletzt die Vorschrift, wie man mit den Feinden verfahren soll, angereiht.

V. 12. Dafür, dass ihr diese Vorschriften höret und sie mit Sorgfalt übet, wird der Ewige, dein Gott, dir den Bund und die Huld bewahren, die er deinen Vätern zugeschworen hat.

עקב, wie Gen. 22, 18 (עקב אשר) und sonst, die Folge. משפטים begreift hier alle Gesetze Gottes in sich, da משפט auch die allgemeine Bedeutung „Vorschrift" hat, wie Lev. 9, 16. ושמר — את הברית, oben v. 9. אשר נשבע, oben v. 8.

VV. 13—15. Er wird dich lieben, dich segnen und vermehren; er wird segnen die Frucht deines Leibes und die Frucht deines Bodens, dein Korn, deinen Most und dein Oel, den Wurf deiner Rinder und den Zuwachs deiner Schafe, auf dem Boden, den dir zu geben er deinen Vätern geschworen hat. 14. Gesegnet wirst du sein mehr als alle Völker, es wird keinen Unfruchtbaren und keine Unfruchtbare unter dir und unter deinem Viehe geben. 15. Und der Ewige wird von dir jede Krankheit fernhalten, und all die bösen Leiden Aegyptens, die du kennst, wird er dir nicht auflegen, sondern sie über alle deine Hasser bringen.

דגנך וגו׳, eine Specialisierung des פרי ארמתך, vgl. 18, 4. שגר, wie Exod. 13, 12. Ueber die Form Ew. 213a, GK 93h. עשתרות von עשתרת, Astarte, der Göttin der Fruchtbarkeit, bezeichnet wohl den Zuwachs der Schafe. עקר ועקרה, wie Exod. 23, 26. והסיר — כל חלי, wie Exod. 23,25. מדוה מצרים, vgl. Exod. 15, 26 und weiter 28, 60. מדוה, von דוה, siech, krank sein. Es sind hier speciell die Plagen gemeint, mit denen Gott Aegypten, Israels wegen, geschlagen hatte.

V. 16. Und du wirst alle Völker aufreiben, die der Ewige, dein Gott, dir preisgibt; blicke aber nicht mitleidig auf sie, damit du nicht ihren Göttern dienest, denn das wäre eine Falle für dich.

ואכלת bedeutet hier die Aufreibung zur Selbsterhaltung, zugleich ist damit die Leichtigkeit ausgedrückt, mit welcher der Prozess vor sich gehen wird, vgl. כי לחמנו הם, Num. 14, 9. Der erste Satz gehört noch zu den Verheissungen. Dieser Verheissung wird aber sofort die Ermahnung angefügt: ולא תחוס, vgl. oben v. 2. ולא תעבד וגו׳ ist eine Wiederholung von Exod. 23, 33, welche Stelle zugleich zeigt, dass ולא תעבד nicht als eine zweite Warnung, sondern als die zu befürchtende Folge des Mitleids aufgefasst werden muss. כי מוקש bezieht sich daher auch auf das unangebrachte Mitleid, vgl. Exod. 34, 12.

2. Absatz: Israel soll nicht im Hinblick auf die grosse Anzahl der Feinde mit Zagen an die Eroberung des Landes schreiten (und sich dadurch verleiten lassen, mit einem Teile ein Bündnis einzugehen), sondern, eingedenk der grossen Wunder in Aegypten, auf Gottes Beistand vertrauen (vv. 17—19), der durch die Hornisse auch die Verborgenen vernichten wird (v. 20). Israel soll überzeugt sein, dass Gott in seiner Mitte ist (v. 21). Art und Weise, wie Gott die Völker vertreiben und sie samt ihren Königen vernichten wird (vv. 22—24). Israel soll aber dabei alle Götzenbilder vernichten, sich nichts von deren Gold und Silber aneignen, weil es Banngut ist (vv. 25—26).

VV. 17—19. Wenn du in deinem Herzen sprechen wirst: Diese Völker sind mir zu zahlreich, wie werde ich sie vertreiben können? — 18. Fürchte dich nicht vor ihnen; gedenke daran, was der Ewige, dein Gott, Pharao und ganz Aegypten angetan hat. 19. An die grossen Versuchungen, die deine Augen gesehen, an die Zeichen und Wunder, an die starke Hand und den ausgestreckten Arm, womit der Ewige, dein Gott, dich herausgeführt hat; so wird der Ewige, dein Gott, allen Völkern tun, vor denen du dich fürchtest.

רבים — ממני ist nicht comparativisch zu fassen, sondern, wie Exod. 1, 9 und Gen. 26, 16, sie sind mir zu zahlreich. Es bezieht sich diese Mahnung auf לא תחום וגו׳ in v. 7; die grosse Zahl der Feinde könnte dich abschrecken. המסות, 4, 34. אשר הוציאך, womit oder wie er dich herausgeführt hat, Ew. 333a.

V. 20. Auch die Hornisse wird der Ewige, dein Gott, wider sie senden, bis vernichtet sind die, welche noch übrig geblieben sind, und die sich vor dir verborgen haben.

Ueber הצרעה s. Exod. 23, 28. Hier wird näher bestimmt, dass die צרעה die vollständige Vertilgung der Feinde bewirken soll.

V. 21. Erschrick nicht vor ihnen, denn der Ewige, dein Gott, ist in deiner Mitte, ein grosser und furchtbarer Gott.

Schlusswarnung, vor den Feinden nicht zu erschrecken. תערץ ist nicht identisch mit לא תירא, v. 18. Denn oben wird gesagt, man soll nicht fürchten, den Kampf mit der Uebermacht aufzunehmen; hier aber wird an die im Kampfe Stehenden die Warnung gerichtet (daher מפניהם; 1, 29 dagegen מהם), nicht etwa vor Schrecken

die Flucht zu ergreifen vgl. 20, 3. ה' א' בקרבך, 1, 30; 20, 4. ונורא, Gott allein ist zu fürchten, keiner mehr. Die Furcht vor Gott muss jede andere Furcht verscheuchen.

VV. 22—24. Der Ewige, dein Gott, wird diese Völker vor dir nach und nach vertreiben; du darfst sie nicht schnell vernichten, damit nicht das Getier des Feldes sich wider dich vermehre. 23. Der Ewige, dein Gott, wird sie vor dich hingeben und sie in grosse Verwirrung bringen, bis sie vertilgt sind. 24. Und er wird ihre Könige in deine Hand geben und du wirst ihren Namen unter dem Himmel vernichten; niemand wird vor dir stand halten, bis du sie vertilgt hast.

מעט מעט, Wiederholung einer Vorsichtsmassregel aus Exod. 23, 29. כלותם מהר dies ist nicht im Widerspruch mit 9, 3; denn dort bezieht sich והאבדתם מהר natürlich auf die Hauptmacht der Feinde, die man vernichten soll, aber nicht auf die, welche man absichtlich verschont, damit das Land nicht entvölkert werde. והמם, St. הום, nur hier, sonst ע״ע von המם; danach heisst es in 2. Chr. 15, 6 המםם. Raschbam scheint הָמַם (mit Patach) lesen zu wollen; Raschi jedoch betont: נקוד קמץ כולו. Die Erfüllung dieser Verheissungen vgl. in Jos. 10, 10; 22ff. יתיצב בפניכם in 9, 2 לפני, wie sonst oft. הִשְׁמִדְךָ für השמדך GK. 531, vgl. Ibn-Esra.

VV. 25—26. Ihre Götzenbilder sollt ihr in Feuer verbrennen; du darfst nicht gelüsten nach dem Silber und Golde, das an ihnen ist, und es dir nehmen; du möchtest sonst dadurch zu Falle kommen, denn es ist dem Ewigen, deinem Gotte, ein Greuel. 26. Und einen Greuel sollst du nicht in dein Haus bringen, du würdest sonst gleich ihm dem Bann verfallen; verabscheuen sollst du ihn und Grauen davor empfinden, denn Gebanntes ist es.

פסילי — תשרפון, wie oben v. 6. Es wird hier nur wiederholt, um auch das Gold und Silber, das daran ist, zu verbieten. Der Goldüberzug (צפוי) eines abgöttisch verehrten Gegenstandes ist nach Maimon. selbst dann verboten, wenn der Abgott selbst als mit der Erde verbunden (מחובר) nicht unter das Verbot fällt (Ab. sara 45a). Ferner sind hier die zum Schmuck des Götzen dienenden Gegenstände (נויי ע״ז), sowie was zu dessen Kult gebraucht wird (משמשי ע״ז) für verboten erklärt. Die Bestimmungen hierüber vgl. Jore Dea 139, vgl. weiter zu 12, 2f. תועבת ה', so heisst der Götze, weil der Dienst und was dabei geschah von Gott verabscheut wird,

vgl. 12, 31 und 18, 12. חרם wird auch das Gut einer götzendienerischen Stadt genannt, 13, 18. Wer sich חרם aneignet, wird selbst zum חרם, Jos. 6, 18; 7, 12.

3. Absatz, erster Teil: (8, 1—6) Israel soll alle Gebote Gottes beobachten, eingedenk der Fürsorge Gottes für dasselbe während der Wüstenwanderung (vv. 1—2). Er sorgte in wunderbarer Weise für Speise und Kleidung (vv. 3—4). Das Alles geschah zur Erziehung Israels (v. 5). Schlusssatz: Israel soll daher die Gebote beobachten und Gott fürchten (v. 6).

Cap. 8. VV. 1—2. Alle Gebote, die ich dir heute befehle, sollt ihr sorgfältig üben, damit ihr am Leben bleibet und euch vermehret und kommet und das Land in Besitz nehmet, das der Ewige euren Vätern zugeschworen hat. 2. Und sei eingedenk des ganzen Weges, den der Ewige, dein Gott, dich diese vierzig Jahre in der Wüste geführt hat, um dich zu demütigen und dich zu erproben, um zu erkennen, wie es in deinem Herzen bestellt ist, ob du seine Gebote beobachten willst oder nicht.

כל המצוה. Es genügt nicht die Beobachtung einiger Gebote. למען תחיון, oben 5, 30. — ורביתם, 6, 3. — ובאתם וירישתם, 6, 18. — זה ארבעים שנה, 2, 7 (fehlt hier in LXX). — למען ענתך, ebenso 8, 16, um euch später Gutes zu erweisen. Die Demütigung bewirkten die Beschwerden der Wanderung, vgl. Ps. 102, 24. — לנסתך—התשמר, Exod. 16, 4. — לדעת, vgl. zu 13, 4.

VV. 3—4. Er demütigte dich und liess dich hungern und gab dir das Manna zu essen, das du nicht kanntest und deine Väter nicht kannten, um dich erkennen zu lassen, dass nicht vom Brote allein der Mensch lebt, sondern dass von Allem, was durch den Ausspruch des Ewigen entsteht, der Mensch leben kann. 4. Dein Kleid veraltete nicht auf dir, und dein Fuss schwoll nicht an, diese vierzig Jahre.

Die Demütigung und der Hunger wurden durch die Mannaspeise insofern bewirkt, dass sie keinen Vorrat ansammeln durften, sondern jeden Tag auf die göttliche Wundergabe warten mussten, dass sie ferner immer dieselbe Speise genossen und schliesslich derselben überdrüssig wurden, Num. 11, 6; 21, 5. על — יחיה, Gen. 27, 40. הלחם, die natürliche Speise. מוצא פי ה׳, was auf Befehl Gottes entsteht, die wunderbare Speise. — שמלתך. Brot und

Kleidung sind die notwendigen Bedürfnisse, die der Mensch verlangen darf (vgl. Gen. 28, 20; weiter u. 10, 18). Beides hat Israel in der Wüste auf wunderbare Weise erhalten. ורגלך, zu den unausgesetzten Wanderungen bedurfte es auch gesunder und kräftiger Füsse. בצקה, (von בצק, Teig) wie Teig anschwellen. Ein anderer Satz dafür in 29, 4.

V. 5. So erkenne es denn mit deinem Herzen, dass, wie ein Vater seinen Sohn erzieht, ebenso der Ewige, dein Gott, dich erziehen will.

Oben 1, 31 wird die Liebe Gottes zu Israel ebenfalls mit der Liebe des Vaters zum Sohne verglichen. Allein hier wird darauf hingewiesen, dass auch der Hunger und die Beschwerden, die Gott dem Volke während der Wanderung auferlegt hatte, liebevolle Erziehungsmittel waren. So soll jeder nach der Lehre der Mischna (Ber. 9, 5) für das Böse ebenso Gott danken, wie für das Gute.

V. 6. Du sollst beobachten die Gebote des Ewigen, deines Gottes, in seinen Wegen wandelnd und ihn fürchtend.

Die allgemeine Vorschrift von v. 1 wird wiederholt und dabei als Inbegriff aller Gebote das Wandeln in Gottes Wegen und die Gottesfurcht hingestellt, wie 10, 12 (wo noch die Liebe zu Gott hinzugefügt wird). An andern Stellen wird die Liebe mit ללכת בדרכיו zusammengestellt, 11, 22; 30, 16. יראה und אהבה zu Gott gehören eng zu einander, so dass bei der einen die andere hinzuzudenken ist, s. oben zu 6, 13.

2. Teil des 3. Absatzes (8, 7—18): Der Leidens- und Prüfungszeit der Wüstenwanderung soll eine glückliche Zeit des Besitzes eines schönen fruchtbaren und reichen Landes folgen (vv. 7—9); dort soll man vor allem für jeden Genuss Gott danken (v. 10). Aber man soll sich hüten, durch den Reichtum sich verleiten zu lassen, den Gott zu vergessen, der doch das Volk befreit und ihm auch in der Wüste die notwendigen Bedürfnisse gespendet hat (vv. 11—16). Sollte Israel denken, seine eigene emsige Tätigkeit habe ihm diesen Wohlstand verschafft, so sei es daran erinnert, dass nur Gott die Kraft zu dieser Tätigkeit gegeben. (vv. 17—18).

VV. 7—9. Denn der Ewige, dein Gott, bringt dich in ein gutes Land, in ein Land mit Wasserbächen, mit Quellen und Fluten,

die im Tale und im Gebirge hervorbrechen. 8. In ein Land mit Weizen, Gerste, Wein, Feigen und Granatäpfeln, in ein Land mit Oliven und Honig. 9. In ein Land, in welchem du nicht in Armut Brot essen wirst, in welchem dir nichts fehlen wird, in ein Land, dessen Gestein Eisen ist, und aus dessen Bergen du Erz hauen wirst.

כי begründet die Ermahnung וזכרת in v. 2. ארץ טובה LXX und Sam. טובה ורחבה, nach Exod. 3, 8. ארץ נחלי מים ist der Gegensatz zur Wüste (v. 15 אשר אין מים), wo dies äusserst selten anzutreffen war (10, 7). LXX und Sam. נחליה מים. — תהומות sind die tiefen Ströme LXX und Sam. עינות תהומות, Quellen der Tiefe, Gen. 7, 21. יוצאים bezieht sich auf alle drei Substantive. Nach der Schilderung des Wasserreichtums folgt die Aufzählung der vorzüglichsten Landesprodukte. Nach dem ersten ארץ werden fünf Fruchtarten nach dem Grade ihrer Wichtigkeit genannt. Das zweite ארץ nimmt die Schilderung des Landes nochmals auf als ein solches, dessen Früchte besonders vorzüglich sind: זית שמן sind die feinen Oliven, die reichlich Oel liefern (vgl. 2. Kön. 18, 32), und דבש, das sind die Datteln, die den Honig spenden. Ueber die Halacha, die aus der Wiederholung des ארץ folgt, vgl. Ber. 41b. Der folgende Vers beschreibt das Land als eines, das seinen Bewohnern reichen Verdienst spendet durch allerlei Produkte und allgemeinen Wohlstand befördert. לא במסכנות וגו׳, man braucht nicht die Lebensmittel zu verkaufen, um dafür andere Produkte anzuschaffen, weil nichts im Lande fehlt. Das לא תחסר כל בה wird durch das folgende näher erklärt. Es ist der Reichtum an den nötigsten Metallen, der besonders das Land reich zu machen geeignet ist. אבניה ברזל, damit ist nach neueren Erklärern der Basalt-Stein gemeint, der nach den Reisebeschreibungen in vielen Gegenden Palästinas sich befindet. ומהרריה וגו׳. Es gab also in Palästina auch Kupferbergwerke, von denen noch heute Spuren zu finden sind, vgl. Joseph Schwarz, das heilige Land S. 322 u. Dillm. z. Stelle.

V. 10. Wenn du nun issest und satt bist, dann sollst du dem Ewigen, deinem Gotte, danken für das gute Land, das er dir gegeben hat.

וברכת kann auch „danken“ heissen. Nach der jüd. Tradition ist hier das Gebot enthalten nach dem Genusse der Brotnahrung die ברכות המזון (bestehend aus 3 Benediktionen) zu sprechen. Denn der Satz wird auf das unmittelbar vorhergehende לחם in v. 9 bezogen. Nach

einer Ansicht soll man über alle in v. 8 genannten Früchte die ברכות המזון sprechen. Nach der rezipierten Halacha wird jedoch über diese Früchte (mit Ausnahme des Brotes) nur ברכה אחת מעין שלש gesprochen. Diese ברכה ist nur eine rabbinische Anordnung; ebenso ist die vierte ברכה der ברכות המזון von den Rabbinen angeordnet und zu den drei alten ברכות hinzugefügt worden (vgl. Ber. 44a und 48b). Unter den Decisoren gibt es eine Ansicht, dass auch die ברכה אחת מעין שלש über die in v. 8 genannten Früchte als ein Thoragebot gilt (vgl. טור und בית יוסף, Or. Chajim 209). Ueber die Bedeutung der ברכות המזון und der ברכות überhaupt vgl. Ausführliches bei Hirsch zur Stelle.

VV. 11—16. Hüte dich, dass du den Ewigen, deinen Gott, nicht vergissest, indem du seine Gebote, seine Rechte und seine Satzungen, die ich dir heute befehle, nicht beobachtest. 12. Dass nicht, wenn du issest und dich sättigst, schöne Häuser baust und darin wohnst. 13. Deine Rinder und Schafe sich vermehren, dein Silber und Gold sich mehrt, und alles, was dein ist, sich mehrt, 14. Dein Herz sich überhebe und du den Ewigen, deinen Gott, vergissest, der dich aus dem Lande Aegypten herausgeführt, aus dem Sklavenhause. 15. Der dich durch die grosse und furchtbare Wüste geführt hat, wo Brandschlangen und Skorpionen sind, wo Durststätte und kein Wasser ist, der dir Wasser aus dem Kieselfels hervorgebracht. 16. Der dich mit Manna in der Wüste gespeist, das deine Väter nicht gekannt, um dich zu demütigen und um dich zu erproben, dir am Ende dann Gutes zu erweisen.

פן תשכח, dieselbe Warnung auch oben 6, 12. Auch dort wird befürchtet, dass in Folge des Wohlstandes Gottvergessenheit eintreten wird. Allein dort wird der Wohlstand als ein mühelos erworbener bezeichnet, wie dies sofort nach dem Einzug ins Land der Fall war. Unser Vers spricht aber von einer späteren Zeit, da die Israeliten das Land bebauen und den Lohn ihrer Arbeit ernten werden. Da könnten sie den Erfolg ihrer eigenen Kraft zuschreiben und Gott vergessen. Wenn also oben vor Vergessenheit aus Leichtsinn und Uebermut gewarnt wird, so mahnt die Schrift hier vor Stolz und Ueberhebung; ורם לבבך ושכחת (v. 14) ist hier gesagt. Zu beachten ist auch, dass in v. 11 gesagt wird: פן תשכח — לבלתי שמר, während weiter in v. 14 nur ושכחת, wie oben 6, 12, steht. Die Nichtbeobachtung der Gebote, wird hier gesagt, bedeutet schon ein Vergessen Gottes, wenn man auch meint, noch

an Gott zu denken und ihm Dankbarkeit zu bewahren. Bei Vernachlässigung der Gebote verflüchtigt sich der Gedanke gar bald, und man wird schliesslich vollständig irreligiös, glaubt, Gott keine Dankbarkeit zu schulden, seiner eigenen Kraft alles zu verdanken zu haben. — אשר אנכי מצוך היום beweist auch, dass Mose an diesem Tage alle Gebote der Thora vorgetragen hat. Das פן in v. 13, bezieht sich nicht auf das unmittelbar folgende תאכל, sondern auf v. 14, s. 4, 19. ובתים טובים — וכסף וזהב, hier werden lauter Gegenstände genannt, die der Mensch durch seine eigene Kraft erwirbt. — ירבין, GK 75 u. — המוציאך — ושכחת, selbst wenn deine Meinung, es habe deine eigene Kraft dies alles erworben, wahr wäre, dürftest du doch Gott nicht vergessen, da du ihm doch für die Wohltaten der Vergangenheit so viel Dank schuldest. Dürfte ein Armer, der durch eigenen Fleiss emporgekommen, den Wohltäter vergessen, der ihn in der Zeit seiner Armut unterstützt hat? נחש שרף וגו׳ (Num. 21, 6) ist eine Bestimmung zu מדבר, wie wenn letzteres im stat. constr. dazu stände (Ew. 287 h). למען ענתך, oben v. 2. להיטבך, dir Gutes zu tun, היטב mit acc. 28, 63; 30, 5.

VV. 17—18. Und du in deinem Herzen sprichst: Meine Kraft und die Stärke meiner Hand hat mir dieses Vermögen geschaffen. — 18. Gedenke vielmehr des Ewigen, deines Gottes, denn er ist es, der dir Kraft gibt, Vermögen za schaffen, um seinen Bund aufrecht zu halten, den er deinen Vätern geschworen hat, wie dies jetzt geschieht.

Nach den eingeschalteten Relativsätzen (המוציאך in v. 14 bis באחריתך v. 16) wird hier wieder an ושכחת וגו׳ angeknüpft. Das פן in v. 12 bezieht sich auf ורם לבבך ושכחת (v. 14) und ואמרת וגו׳. — Darauf folgt die Ermahnung וזכרת u. s. w. — הוא, er ist es. הנותן לך כח, selbst was du mit eigener Hand schaffst, hast du der dir von Gott gegebenen Kraft zu verdanken. למען הקים את בריתו, hier wird bereits in Kürze antizipiert, was weiter in 9, 5 ausgeführt wird, dass Israel die von Gott gespendeten Wohltaten nicht der eigenen Gerechtigkeit, sondern dem Väterbunde zu verdanken habe. כיום הזה, wie jetzt die bevorstehende Eroberung des Westjordanlandes und die bereits vollzogene Besitznahme des Ostjordanlandes nur wegen dieses Bundes und nicht wegen deiner Gerechtigkeit geschehen ist und geschehen wird (9, 5 f.).

4. Absatz. Wenn Israel so weit Gott vergessen wird, dass es fremden Göttern dient, so wird es ebenso untergehen, wie die

Völker, die jetzt von ihm vernichtet werden (vv. 19—20). Es werden hier drei Stufen des Gottvergessens vorgeführt. Die erste ist, man vergisst Gott insofern, dass man seine Gebote vernachlässigt (v. 11). Darauf folgt der Hochmut, dass man sich selbst alle Erfolge im Leben zuschreibt und Gott vergisst, der die Kraft dazu verliehen. Endlich kommt dann die Vergötterung der Naturkräfte, das ist der grobe Götzendienst, der zum Untergang des Staates führt.

VV. 19—20. Wenn du aber den Ewigen, deinen Gott, vergissest und fremden Göttern nachgehest, ihnen dienest und dich vor ihnen niederwirfst, so bezeuge ich euch heute, dass ihr sicher zu Grunde gehen werdet. 20. Wie die Völker, die der Ewige heute vor euch zu Grunde gehen lässt, so werdet ihr zu Grunde gehen, in Folge davon, dass ihr auf die Stimme des Ewigen, eures Gottes, nicht hörtet.

והלכת אחרי וגו', 6, 14. ועבדתם והשתחוית, 5, 9. — העידותי וגו', auch hier ist wohl את השמים וגו' zu ergänzen, wie oben 4, 26. — כגוים וגו', auch die Völker werden nur wegen groben Götzendienstes vernichtet (18,12). — עקב — בקול ה' (7,12), das Verbot des Götzendienstes habt ihr von Gott selbst gehört. —

c) Der dritte Teil der allgemeinen Vorschriften, Cap. 9, 1—11, 25.

Der dritte Teil beginnt ebenso wie der erste mit שמע ישראל und besteht auch wie dieser aus fünf Unterabteilungen, von denen jede auch in der Schrift eine Parascha bildet mit Ausnahme der ersten, die zwei Schriftabsätze enthält, da dieselbe wegen einer darin gegebenen langen historischen Auseinandersetzung als zu gross für eine einzelne Parascha erschien. Dieser historische Vortrag beginnt mit 9, 7 und reicht bis 10, 11, dem Schlusse der ersten Unterabteilung. Auch die zweite Unterabteilung, welche wiederholt und eindringlich zur Gottesliebe und Gottesfurcht ermahnt, ist von ziemlich grossem Umfange, bildet aber dennoch nur eine Parascha. —

1. Absatz: Während kurz vorher Israel verwarnt wurde, nicht auf die eigene Kraft zu vertrauen, wird hier ebenso eindringlich vor der Selbstgerechtigkeit gewarnt, die zwar dem ersten Anscheine nach als harmlos erscheint, aber dennoch verderbliche Wirkungen nach sich zieht. Derjenige, welcher die von Gott empfangenen Wohltaten seiner eigenen Gerechtigkeit zuschreibt, fühlt sich nicht zum Danke verpflichtet Gott gegenüber, der doch

gewissermassen nur seine Schuldigkeit getan hat. Er murrt und lehnt sich auf gegen Gott, wenn ihm nicht alles so gelingt, wie er es verdient zu haben glaubt. Er blickt mit Stolz und Verachtung auf seinen Nächsten, den er für minder gerecht hält als sich selbst. Er ist selbstzufrieden und hat kein Gefühl für seine Fehler und Mängel, strebt nicht sich zu vervollkommnen, weil er sich für vollkommen hält. Deshalb warnt Mose so eindringlich gegen solchen Gerechtigkeitsdünkel und bemüht sich, durch ausführlich mitgeteilte Beispiele aus der jüngst erlebten Geschichte dem Volke klar zu beweisen, dass es selbst den Besitz seines Landes nicht seiner Gerechtigkeit, sondern der Gnade und der Treue Gottes verdankt.

Cap. 9. VV. 1—3. Höre Israel, du überschreitest heute den Jordan, um dahin zu ziehen und zu vertreiben Völker, die grösser und mächtiger sind als du, deren Städte gross und himmelhoch befestigt sind. 2. Ein grosses und hochgewachsenes Volk, die Enakiter-Söhne, von denen du weisst und gehört hast: Wer könnte den Söhnen Anaks standhalten? 3. Erkenne es nun heute, dass der Ewige es ist, der vor dir herzieht, als verzehrendes Feuer, er wird sie vertilgen und vor dir niederwerfen, so dass du sie bald vertreiben und vernichten wirst, wie der Ewige dir verheissen hat.

Die ersten 3 Verse bilden eine Vorbemerkung zu der weitern von v. 4 ab gegebenen Ermahnung, den Besitz des Landes nicht als einen Lohn für die eigene Gerechtigkeit zu betrachten. Da muss vorher bemerkt werden, dass die Bezwingung solcher grossen und mächtigen Völker nur durch Gottes Beistand Israel ermöglicht wird, und nicht seiner eigenen Kraft zugeschrieben werden kann. — לרשת גוים, Völker in Besitz zu nehmen, d. h. sie aus ihrem Besitz zu vertreiben (2, 12). ערים ist ebenfalls Object zu לרשת, ebenso עם גדול, vgl. 1, 28. Ueber die Enakiter vgl. das. und Num. 13, 33. הוא העובר לפניך, 1, 30. אש אכלה, als solcher und als eifervoller Gott (4, 24) bestraft er die Schlechtigkeit jener Völker (v. 5) mit Vernichtung. מהר, s. zu 7, 22. כאשר דבר, in Exod. 23, 23; 34, 11.

VV. 4—5. Sage nicht in deinem Herzen, wenn der Ewige, dein Gott, sie vor dir her fortstösst, also: Wegen meiner Gerechtigkeit hat der Ewige mich in den Besitz dieses Landes gebracht, und dass wegen der Bosheit dieser Völker der Ewige sie vor dir vertreibt. 5. Nicht wegen deiner Gerechtigkeit und wegen der Redlichkeit deines Herzens kommst du hin, ihr Land in Besitz zu nehmen,

sondern wegen der Bosheit dieser Völker vertreibt sie der Ewige, dein Gott, vor dir, und um das Wort zu erfüllen, welches der Ewige deinen Vätern, Abraham, Isaak und Jakob, zugeschworen hat.

אל תאמר בלבבך, 8, 17; 7, 17. בהדף, 6, 19. — Von v. 4 fehlt die zweite Hälfte וברשעת bis מפניך in der ursprünglichen LXX. Es wurde, wie leicht begreiflich, weggelassen, weil man es als dem v. 5 widersprechend ansah. Die meisten Erklärer und Uebersetzer fassen daher den Satz so, als würde er v. 5 vorausnehmen: „während doch wegen der Bosheit dieser Völker der Ewige sie vor dir vertreibt.“ Neuere gehen noch einen Schritt weiter und sagen, es sei eine spätere Glosse. Man weiss aber nicht, was mit dieser Glosse beabsichtigt war, die doch nur das sagt, was in v. 5 steht, oder, wenn auf אל תאמר bezogen, mit v. 5 im Widerspruch steht. Das Richtige aber haben schon Raschi und Raschbam. Die Schrift sagt: Denke nicht, es haben zwei Ursachen dir den Besitz des Landes gebracht, erstens deine Gerechtigkeit, zweitens die Bosheit der Völker; vielmehr ist es zunächst die Bosheit der Völker, die ihre Vertreibung bewirkt hat. Dass aber gerade du der Erbe dieser Vertriebenen bist, das hast du bloss der den Vätern gegebenen Verheissung zu verdanken. Die Hinzufügung וברשעת וגו' in v. 4 war nötig. Denn Israel könnte doch unmöglich denken, dass Gott wegen seiner Gerechtigkeit unschuldige Völker vernichtet! Es ist also jedenfalls die Vernichtung der Völker eine Folge ihrer Bosheit. Die Gerechtigkeit Israels erklärt nur den Umstand, dass gerade Israel zum Erbe jener Völker eingesetzt ward (הביאני ה' לרשת). Wir hätten allerdings מפני statt מפניך erwartet (so wie הביאני, in der 1. Pers.). Allein da der Satz וברשעת וגו' wegen der Allgerechtigkeit Gottes eine selbstverständliche Voraussetzung ist und nicht erst von Israel gesagt zu werden braucht, so wird derselbe als indirekter Objectsatz angeführt; וברשעת וגו' hiesse etwa: und (das muss jedenfalls von dir auch gedacht werden) dass wegen der Bosheit der Völker ihre Vertreibung vor dir erfolgt. — לא בצדקתך, du warst nicht gerecht in deinen Taten, ובישר לבבך, du bist auch in deiner Gesinnung nicht gerade und redlich Gott gegenüber gewesen. Es wird nachher beides durch historische Tatsachen bewiesen. Die Ungerechtigkeit der Tat durch מעשה עגל (v. 8 ff.), die Ungeradheit in der Gesinnung durch anderweitiges den Unglauben und Auflehnung gegen Gott bekundendes Verhalten (v. 20 ff.). — ולמען הקים וגו' gibt den Grund an, warum gerade Israel das Land der vertriebenen Völker zum Besitz erhält.

V. 6. Und du sollst erkennen, dass nicht deiner Gerechtigkeit wegen der Ewige, dein Gott, dir dieses gute Land zum Besitz gibt, dass du vielmehr ein hartnäckiges Volk bist.

Es genügt nicht, wenn Israel bloss sich nicht für gerecht erklärt, sondern es muss sich die Erkenntnis aus seiner Geschichte aneignen, dass es nicht durch sein eigenes Verdienst in den Besitz des Landes gekommen, dass es vielmehr stets hartnäckig und ungehorsam gegen Gott gewesen ist. Solche Erkenntnis soll es zur Tugend anspornen, dass es des Besitzes des schönen Landes sich erst verdient mache.

V. 7. Sei eingedenk und vergiss nicht, wie du den Ewigen, deinen Gott, in der Wüste erzürnt hast; seit dem Tage, da du aus dem Lande Aegypten gezogen, bis ihr an diesen Ort gekommen, waret ihr widerspenstig gegen den Ewigen.

Um zu der Erkenntnis (v. 6) zu gelangen, soll Israel der geschichtlichen Tatsachen eingedenk bleiben, welche dies beweisen. זכור אל תשכח, wie 25, 17; 19. למן היום, 4, 32. עד המקום הזה kann nur den Schauplatz dieser Rede, 4, 46 meinen. ממרים — עם, widerspenstig im Wandel mit, vgl. תמים — עם, 18, 13. Der Satz wird wiederholt v. 24 und 31, 27; sonst מרה mit 'בּ.

V. 8. Besonders am Horeb habt ihr den Ewigen erzürnt, und der Ewige ward so voll Zorn wider euch, dass er euch vertilgen wollte.

Die עגל-Sünde überragt alle anderen Vergehen Israels in der Wüste, sie wird deshalb besonders hervorgehoben und deren Folgen in breiter Ausführlichkeit geschildert. — ויתאנף, 1, 37; 4, 21.

VV. 9—10. Als ich auf den Berg gestiegen war, um zu empfangen die steinernen Tafeln, die Tafeln des Bundes, den der Ewige mit euch geschlossen hatte, und ich auf dem Berge vierzig Tage und vierzig Nächte blieb, kein Brot ass und kein Wasser trank. 10. Und der Ewige mir die steinernen Tafeln gab, die vom Finger Gottes beschrieben waren und auf denen alle die Worte standen, die der Ewige zu euch auf dem Berge mitten aus dem Feuer am Tage der Versammlung gesprochen hatte.

Es wird die Zeit und Gelegenheit der schwersten Sünde Israels durch Momente bestimmt, die den Abfall besonders straf-

würdig erscheinen lassen. Der Inf. בעלותי wird durch die verba fin. ואשב und ויתן fortgesetzt. לוחות האבנים nennt die Thora wiederholt die Bundestafeln, insofern sie die Grundlage aller anderen Gesetze bildeten, vgl. die ausführliche Auseinandersetzung bei Mecklenburg zur Stelle. לוחות הברית, die die Bundespflichten enthaltenden Tafeln. Die 10 Worte werden auch oben 4, 13 ברית genannt; in Exod. 34, 25 heissen sie דברי הברית, als die Grundlage aller Bundespflichten. Die Zeit also mahnte ernstlich, diesen übernommenen Pflichten nachzukommen. Der Ernst und die Wichtigkeit dieses Aktes wird besonders durch den Satz ואשב וגו' gekennzeichnet. Mose musste sich dazu vollständig der Sinnlichkeit entäussern, ohne Speise und Trank eine der höchsten Stufen der Heiligkeit erklimmen. כתובים וגו', das kostbarste Kleinod holte Mose vom Himmel herab, ein Werk Gottes, welches die im wichtigsten Momente der Geschichte Israels von Gott zu ihm gesprochenen Worte enthielt. Es war also eine grosse Zeit für Israel. Und in dieser Zeit habt ihr euch, spricht Mose, so widergöttlich verhalten, dass ihr den Untergang verdient habt. ביום הקהל 10, 4; 18, 6, vgl. Lev.-Comm. II, 230.

VV. 11—12. Es war nach Verlauf von vierzig Tagen und vierzig Nächten. — Der Ewige hatte mir bereits die beiden steinernen Tafeln, die Bundestafeln gegeben — da sprach der Ewige zu mir: Auf, gehe schnell von hier hinab, denn dein Volk, das du aus Aegypten geführt, hat verderbt gehandelt; sie sind gar bald von dem Wege abgewichen, den ich ihnen geboten, sie haben sich ein Gussbild gemacht.

ויהי מקץ, Mose will genau die Zeit bestimmen, wann die erzählte Tatsache geschehen ist. Deshalb wiederholt er auch die Uebergabe der Bundestafeln, wiewohl dies schon in v. 10 erzählt wurde. Am besten fasst man mit Hirsch נתן bis הברית als eingeschalteten Satz, der angibt, dass während der folgenden Begebenheit die Tafeln bereits übergeben waren, vgl. eine ähnliche Construktion in Exod. 12, 51 f. nach Ibn-Esra das. — ויאמר ה'. Anstatt die Geschichte der Verfertigung des goldenen Kalbes zu erzählen, führt Mose seine Zuhörer in medias res, und sie erfahren die Tatsache durch die Rede Gottes, sowie er selbst sie erfahren hat. קום רד וגו', dies ist eine etwas gekürzte Wiedergabe der Rede Gottes in Exod. 32, 7—8.

VV. 13—14. Und der Ewige sprach zu mir also: Ich habe dieses Volk gesehen; siehe, es ist ein hartnäckiges Volk. 14. Lasse ab von mir, und ich will sie vertilgen und ihren Namen unter dem Himmel auslöschen; und ich will dich zu einem Volke machen, das mächtiger und zahlreicher ist als dieses.

Die Wiederholung von ויאמר ה׳, wie Exod. 32, 9. Es ist eine Pause zwischen der ersten Rede, die nur das Vorgefallene berichtet, und der zweiten, welche das Strafurteil verkündet. ראיתי וגו׳, wörtlich in Exod. 32, 9. הרף ממני, in Exod. 32, 10: ועתה הניחה לי, ebenso ist das Folgende nur inhaltlich, aber nicht wörtlich mit Exod. 32, 10 übereinstimmend, vgl. Ibn-Esra das. — שמם מתחת השמים, 7, 24. —

VV. 15.—17. Da wandte ich mich um und ging vom Berge hinab, während der Berg in Feuer stand und die beiden Tafeln auf meinen beiden Händen waren. 16. Da sah ich, wie ihr gegen den Ewigen gesündigt, euch ein gegossenes Kalb gemacht habt, wie ihr gar bald von dem Wege abgewichen seid, den der Ewige euch geboten hat. 17. Da ergriff ich die beiden Tafeln, und warf sie hinab von meinen beiden Händen und zerbrach sie vor euren Augen.

In Exod. 32, 11—14 wird hier erzählt, dass Mose eine Fürbitte einlegte und dass Gott infolge derselben seinen Ratschluss änderte. Dies fehlt hier, während der Inhalt dieser Fürbitte weiter 9, 26—29 folgt und in eine spätere Zeit versetzt wird. Ueber diesen Widerspruch vgl. weiter. Hier sei nur bemerkt, dass schon die Form der Gottesrede in v. 12 (קום רד מהר מזה) die Mitteilung dieses Gebetes Mose's nicht gestattete. Das baldige Hinabsteigen musste in der Rede Mose's zur Geltung kommen. In Exod. fehlt מהר (32, 7). וההר בער, die göttliche Herrlichkeit war noch trotz Israels Abfall vom Berge nicht gewichen (4, 11; 5, 20) vgl. Exod. 24, 17. ושתי לוחת הברית על שתי ידי, noch ward das Unterpfand des göttlichen Bundes von mir getragen; als ich aber den Gegenstand eurer Sünde mit Augen sah, konnte ich dies nicht ertragen, und ich zerbrach die Tafeln. So ward ihr dem Untergang verfallen. Gott hatte ihn beschlossen; der Bund mit ihm war gebrochen, und durch das Zerbrechen der Tafeln (die bezeichnend jetzt nicht, wie vorher, לוחת הברית genannt werden) vor euren Augen besiegelt. Absichtlich hat Mose daher dem göttlichen Beschlusse (v. 14) die Erzählung vom Zerbrechen der Tafeln unmittelbar angeschlossen. Der Tag, an

welchem dieses grosse Nationalunglück sich ereignete, war nach unsern Weisen der 17. Tammus, auf welchen Tag später auch die Eroberung Jerusalems fiel (Taanit 28 b).

VV. 18—19. Dann warf ich mich vor dem Ewigen nieder, wie das erste Mal vierzig Tage und vierzig Nächte — ich ass kein Brot und trank kein Wasser — wegen eurer Sünde, die ihr begangen, indem ihr das, was böse in den Augen des Ewigen ist, getan und ihn erzürnt hattet. 19. Denn mir war bange wegen des Zornes und des Grimmes, den der Ewige gegen euch so gezürnt hatte, dass er euch vertilgen wollte; und der Ewige erhörte mich auch diesmal.

כראשונה bezieht sich auf die Anzahl der Tage und auf das 40 tägige Fasten. על כל חטאתכם ist mit ואתנפל zu verbinden, worin zugleich die Fürbitte um Vergebung enthalten ist. להכעיסו — הרע, 4, 25. — יגרתי (28, 60). Trotzdem Mose sofort nach der Mitteilung des göttlichen Beschlusses eine Fürbitte eingelegt hatte (Exod. 32, 11 ff.), worauf Gott seinen Entschluss änderte (das. v. 15), so war damit der Zorn Gottes nicht abgewendet; es sollte nur keine sofortige Vernichtung eintreten, aber keiseswegs wurde vollkommene Straflosigkeit zugesichert. Auch bei der Aussendung der Kundschafter sprach Gott: סלחתי כדברך (Num. 14, 20), und dennoch wurde über dieses Geschlecht das Aussterben in der Wüste verhängt. Ein solches Verhängnis fürchtete Mose auch nach dem עגל. — גם בפעם ההיא kann sich (wie Ramban erklärt) nur auf die erwähnte erste Fürbitte beziehen, die ebenfalls den Erfolg hatte, dass sie den augenblicklichen Untergang des Volkes abwendete; denn dass hier, wie Ibn-Esra meint, an die Gebetserhörungen in Exod. 14, 15; 17, 10 ff. zu denken sei, ist kaum annehmbar.

V. 20. Auch über Aron war der Ewige sehr erzürnt, sodass er ihn vertilgen wollte, und ich betete auch für Aron in jener Zeit.

In Exod. wird vom Zorn Gottes über Aron nicht besonders berichtet. Er ist dort im ganzen Volke einbegriffen, da Gott nur Mose allein zu verschonen verspricht (ואעשה אותך לגוי גדול). Wiewohl Aron eine gute Absicht hatte, wie dies aus der Darstellung in Exod. hervorgeht, so war er doch nicht nur nicht vom Zorn Gottes verschont, sondern sogar in stärkerer Weise von ihm getroffen (התאנף מאד), weil er als Führer des Volkes für das ganze

Volk verantwortlich war, das durch seine Nachgiebigkeit zur Sünde kam.

V. 21. Euer Sündenwerk aber, das Kalb, das ihr gemacht hattet, hatte ich genommen und es in Feuer verbrannt, es zerstossen und völlig zermalmt, bis es zu feinem Staube wurde, und den Staub in den Bach geworfen, der vom Berge herabfliesst.

Erst nachdem Mose seine Rettungstat erzählt, wie er durch ein vierzigtägiges Flehen und Fasten die Vernichtung von dem Volke und Aron abgewendet, erzählt er nachträglich, wie er anstatt der Sünder die Sünde vernichtet hatte. Man hätte v. 21 hinter v. 17 erwartet. Aber mit v. 17 hatte die Rede den höchsten Grad des Unglücks Israels geschildert, und da konnte Mose nicht umhin, sofort die rettende Tat, die er vollbracht, anzuschliessen, um das Dazwischenliegende nachzutragen. Aus demselben Grunde wird auch der Inhalt seines Gebetes für einen späteren Nachtrag aufbewahrt. חטאתכם, das Sündenwerk, wie Jes. 31, 7; Am. 8, 14. — טחון als Gerundium, Ew. 280a GK. 113h. היטב, gut machend, Ew. l. c. היורד מן ההר; diese Angabe fehlt in Exod. Dagegen fehlt hier die Angabe von Exod. 32, 20, dass er von dem Wasser den Kindern Israels zu trinken gegeben. Dies gehörte zur Straf-Exekution und wird hier ebenso, wie die andere Exekution durch die Söhne Lewi's nicht erwähnt. Nur die Rettungstaten werden hier vorgetragen.

VV. 22—24. Auch in Tab'era, in Massa und in Kibrot-Hataaba habt ihr den Ewigen erzürnt. 23. Und als der Ewige euch von Kadesch-Barnea entsandte mit den Worten: Ziehet hinauf und nehmet das Land in Besitz, das ich euch gebe, da habt ihr euch dem Befehle des Ewigen, eures Gottes, widersetzt, ihm nicht vertraut und auf seine Stimme nicht gehört. 24. Widerspenstig waret ihr gegen den Ewigen, seit dem Tage, da ich mich um euch bekümmerte.

ובתבערה ist Fortsetzung des v. 8. — ובחרב. Der geschichtlichen Ordnung nach hätte eigentlich מסה vor תבערה stehen sollen. Da aber in Num. 11, 1—3 die Station תבערה unmittelbar auf חרב folgt, so wird sie auch hier an חרב angeschlossen. Im Stationen-Verzeichnisse Num. 33, 15 f. fehlt תבערה; es scheint also noch zur מדבר סיני zu gehören. Dadurch erklärt sich der Anschluss um so besser. — ובמסה, 6, 16. ובקברות התאוה, Num. 11, 4 ff. קדש ברנע, schon ausführlich in 1, 22 ff., s. das. ותמרו וגו׳, 1, 26. — ולא האמנתם, vgl.

1, 32. — ממרים הייתם, Wiederholung der These in v. 7. מיום דעתי, da dies dem למן היום אשר יצאת in v. 7 entspricht und Mose doch das Volk schon lange vorher gekannt hat, so heisst מיום דעתי hier: „seit dem Tage, da ich für euch zu sorgen hatte", da ich eure Führung übernahm, vgl. Spr. 27, 23. Sam. (ebenso LXX) liest דעתו, wonach es sich auf Gott bezöge, passt aber deshalb weniger, weil Gott wegen des Bundes mit den Vätern von jeher für Israel gesorgt hat.

VV. 25—29. Ich warf mich also vor den Ewigen die vierzig Tage und vierzig Nächte hin, die ich damals mich niederwarf, weil der Ewige gesagt hatte, euch zu vernichten. 26. Und ich betete zum Ewigen und sprach; Herr, Ewiger, vertilge nicht dein Volk, dein Eigentum, das du mit deinen Grosstaten befreit, das du mit starker Hand aus Aegypten geführt hast. 27. Gedenke deiner Diener, Abrahams, Isaaks und Jakobs, kehre dich nicht an die Hartnäckigkeit dieses Volkes, an seinen Frevel und an seine Sünde. 28. Dass nicht das Land, aus dem du uns herausgeführt hast, spreche: Weil der Ewige nicht die Macht hatte, sie in das Land zu bringen, das er ihnen verheissen hatte, und weil er sie hasste, hat er sie herausgeführt, um sie in der Wüste zu töten. 29. Und sie sind doch dein Volk und dein Eigentum, das du mit deiner grossen Kraft und deinem ausgestreckten Arm herausgeführt hast.

Mose hatte oben von zwei schweren Verhängnissen erzählt, die Israel infolge der עגל-Sünde betroffen haben; 1) Gott beschloss, sie zu verderben; 2) er selbst war genötigt, die Tafeln zu zerbrechen und so das Unterpfand des Bundes Gottes mit Israel zu zerstören (v. 17). In vv. 18—20 erzählte er bloss, wie er Israel vor der Vertilgung durch sein Gebet bewahrt hatte. Darauf setzte er seine Rede fort, um den Nachweis zu erbringen, wie Israel sich stets als widerspenstig gegen Gott gezeigt. Jetzt hält es Mose noch für nötig darzulegen, wie infolge seines Gebetes Gott in seiner Gnade nicht bloss seinen ersten Entschluss aufgegeben, sondern noch durch den Befehl, zwei neue Tafeln anzufertigen, den gebrochenen Bund mit Israel erneuert hat durch Ueberreichung eines neuen Unterpfandes, das noch jetzt im Besitze des Volkes sich befindet. Um dies darzustellen, musste Mose den Faden seiner obigen Erzählung von v. 18 wieder aufnehmen, indem er den Hauptsatz von dort wiederholte und durch die Worte את ארבעים וגו׳ אשר התנפלתי auf den obigen v. 18 f. zurückwies. אשר התנפלתי,

wie 1, 46. — ואתפלל וגו׳. Hier sollte auch der Inhalt des Gebetes mitgeteilt werden, weil namentlich die Sshlussworte: והם עמך ונחלתך zugleich um die Erneuerung des Bundes eine Bitte einlegten, vgl. וסלחת לעוננו וגו׳ ונחלתנו, Exod. 34, 9, worauf die Bundesschliessung folgt (das. v. 10). Nun stimmt aber das hier mitgeteilte Gebet inhaltlich und oft wörtlich mit dem Gebete in Exod. 32, 11—13 überein. Ibn-Esra meint daher, dass in der Tat das Gebet in Exod. das. nicht sofort nach dem dort mitgeteilten Gettesbeschlusse gesprochen wurde. Vielmehr ging Mose zuerst hinab, um zuerst die Sünde zu vernichten und die Schuldigen zu bestrafen. Dann erst stieg er wieder auf den Berg und legte die Fürbitte ein. Die Schrift aber fand es angemessen, die spätere Fürbitte Mose's unmittelbar hinter dem Gottesbeschlusse mitzuteilen. Es ist dort, wie oft, die zeitliche Reihenfolge der Begebenheiten nicht berücksichtigt (אין מוקדם ומאוחר בתורה). Besser aber ist es, mit Ramban die Worte ואתנפל וגו׳ hier mit dem Schluss des vorherigen Verses כי אמר ה׳ וגו׳ zu verbinden: Als Gott beschlossen hatte, euch zu vertilgen, betete ich folgendes Gebet usw. Dies hat zwar das augenblickliche Unglück verhindert; dennoch aber hielt ich es für nötig, die ferneren vierzig Tage zu beten, bis Gott mir befahl, neue Tafeln zu verfertigen. Die Gebete aber, die er in den vierzig Tagen verrichtet, teilt Mose nicht mit, denn dies würde viel zu lang sein und seine Rede mehr als tunlich unterbrechen. אל תשחת וגו׳, Exod. 32, 11. זכור לאברהם וגו׳, das. v. 13. — קשי für קשי עורף. — הארץ, die Bewohner des Landes, wie Gen. 41, 36. — מבלי יכולת, Num. 14, 16. — הוציאם להמתם במדבר, Exod. 32. 12. — בכחך הגדול, Exod. 32, 11. — Raschbam bemerkt, Mose wollte mit der Wiederholung dieses Gebetes dem Volke zeigen, dass sein Gebet bloss zu der Zeit wirksam war, als Gott seinen heiligen Namen unter den Völkern nicht entweihen lassen konnte. Dies würde aber später, nachdem sie Gott ins Land gebracht, nicht mehr zu befürchten sein. Sie mögen daher nicht wieder sich versündigen und auf die Fürbitte der Propheten vertrauen.

Cap. 10. VV. 1—2. Zu jener Zeit sprach der Ewige zu mir: Haue dir zwei Steintafeln wie die ersten, und steige zu mir auf den Berg; auch fertige dir eine hölzerne Lade an. 2. Dann will ich auf die Tafeln die Worte schreiben, die auf den ersten Tafeln standen, die du zerbrochen hast, und du sollst sie in die Lade legen.

בעת ההיא kann sich nur auf die Zeit der Fürbitte (v. 26) beziehen. Denn es ist nicht anzunehmen, dass Gott gleich, nachdem Mose die Tafeln zerbrochen hatte, den Auftrag, neue zu behauen, gegeben hat. Es musste erst vollkommene Vergebung für Israel erwirkt worden sein, bevor Gott mit ihm den Bund erneuerte. Da nun hier gesagt wird: עלה אלי ההרה, so ersehen wir daraus, dass die oben erwähnte Fürbitte Mose's nicht auf dem Berge, sondern unten im Lager vor sich ging, wie dies in פרקי דר״א c. 46 und תנא דבי אליהו II c. 4 gelehrt wird. (Die Correktur, die רא״ש Ende R. Haschana in פדר״א vorschlägt, ist unannehmbar), vgl. Luzzatto und Mecklenburg z. Stelle. — ועשית לך ארון. Dieser Befehl zur Verfertigung der Lade befindet sich nicht in Exod. 34, 1. Vielmehr wird in Exod. 25, 10ff. noch vor der Sünde des עגל der Auftrag zur Verfertigung der Lade für die Bundestafeln erteilt. Raschi und Midr. Tanchuma meinen daher, es seien zwei Laden verfertigt worden, die eine, die hier genannt ist, in welcher die Tafeln vor der Errichtung der Stiftshütte untergebracht waren, und die andere, die in der Stiftshütte stand und die Tafeln für ewige Zeiten barg; ויהיו שם in v. 5 musste demnach erklärt werden: sie blieben daselbst bis zur Errichtung der Stiftshütte. Die Ansicht, dass es zwei ארונות gab, wird auch vertreten von dem Tannaiten R. Juda b. Lakisch im Jerusch. Schek. 6, 1, Sota 8, 3 und vom Sifre Num. 82 (21b; ebenso Sifre sutta, ed. Königsberger 42a, vgl. das. note 34); Ja im Sifre sutta zu Num. 18, 4 wird gar im Namen R. Simons tradiert: הא למדנו שהן שני אוהלות אהל העבודות ואהל הדברות, wonach also R. Simon das in Exod. 33, 7 erwähnte Zelt als das Zelt der Offenbarungen neben dem der Stiftshütte, als des zum Gottesdienste bestimmten Zeltes, bestehen lässt. Ramban weist diese Ansicht, dass es zwei ארונות gegeben habe, entschieden zurück. Er erklärt vielmehr unsere Stelle hier nur als eine Wiederholung des in Exod. 25, 10 ff. gegebenen Befehls, indem hier nur das erste Gebot des Stiftshüttengesetzes erwähnt wird, von dem alles andere abhängt. Es musste, nachdem die ersten Tafeln zerbrochen waren und das Gebot betreffs des ארון damit hinfällig geworden war, für die zweiten Tafeln wiederholt werden. Daraus hat dann Mose auch verstanden, dass auch die andern Gebote über die Stiftshütte und seine Geräte noch ausgeführt werden sollen. Die Herstellung der Lade erfolgte erst später, nachdem Mose vom Berge herabgekommen war und die Anfertigung der Stiftshütte mit ihren Geräten angeordnet hatte. Es wird nur hier (v. 3) in Kürze

gesagt, dass Mose den Befehl hinsichtlich des ארון auch ausführte, um dann zur Hauptsache der Empfangnahme und Bergung der zweiten Tafeln zurückzukehren und damit die Erzählung abzuschliessen.

VV. 3—5. Und ich fertigte eine Lade aus Akazienholz an; und ich haute zwei Steintafeln, wie die ersten, und ich stieg auf den Berg mit den beiden Tafeln in der Hand. 4. Und er schrieb auf die Tafeln die Schrift, die auf den ersten war, die zehn Worte, welche der Ewige mitten aus dem Feuer am Tage der Versammlung zu euch gesprochen hatte; und der Ewige gab sie mir. 5. Dann wandte ich mich und stieg vom Berge hinab, und ich legte auch die Tafeln in die Lade, die ich verfertigte, und sie blieben dort, wie mir der Ewige befohlen hatte.

Nach Exod. 37, 1 wurde die Lade erst später, nachdem Mose die zweiten Gesetzestafeln empfangen hatte, verfertigt. Es ist daher hier ואעש ארון וגו׳, wie bereits Hengstenberg (Beitr. III S. 388 bemerkt, ein Hysteronproteron und erklärt sich leicht dadurch, dass unsere Stelle nicht die Geschichte als solche zuerst erzählt, sondern die bereits erlebte und erzählte Geschichte zu paränetischen Zwecken benutzt. עצי שטים, wie in Exod. 25, 10. Dass sie auch mit Gold überzogen wurde, kommt für die Paränese nicht in Betracht. עשרת הדברים, Exod. 34, 28. בהר מתוך האש וגו׳, 9, 10; ואפן וארד, wie oben 9, 15. — ויהיו שם; wir hätten hier עד היום הזה erwartet, allein da v. 8 in der Rede auf unsern v. unmittelbar folgte (vv. 6—7 ist erst nachträglich von Mose eingeschaltet worden; vgl. weiter), so bezieht sich das עד היום הזה Ende v. 8 auch auf unsern v. — ויהיו, Accent pänult. GK 29g.

VV. 6—7. Die Kinder Israel zogen von Beerot-Bene-Jaakan nach Moserah; dort starb Aron, und er wurde dort begraben, und Eleasar, sein Sohn, wurde Priester an seiner Statt. 7. Von dort zogen sie nach Gudgod und von Gudgod nach Jotba, einer Gegend mit Wasserbächen.

Der Sam. verändert unsere Stelle nach Num. 33, 31 ff. Es ist dies augenscheinlich eine willkürliche Correktur, um den Widerspruch zwischen den Angaben in Num. und unserer Stelle zu beseitigen, der bereits von allen Commentatoren vermerkt wird. Schon Raschi stellt hier 3 Fragen auf: 1) Wie passt diese Stelle hier in den Zusammenhang der Rede hinein?; 2) hier wird erzählt,

dass Aron zu Moserah gestorben, während dies nach Num. 33, 38 auf dem Hor-Gebirge stattgefunden hat, welches 8 Stationen hinter Moserah liegt (Num. 33, 31—37); 3) hier heisst es, die Israeliten zogen von בארות בני יעקן nach Moserah, während Num. 33, 30 umgekehrt berichtet, sie seien von Moserah nach בני יעקן gezogen. Man vgl. die Lösungen von Raschi und Ibn-Esra, die wohl kaum befriedigen dürften. Was nun die erste Frage betrifft, so ist es klar, dass vv. 6—7 den Zusammenhang der Rede unterbrechen und daher als eine später beim Niederschreiben von Mose zu seiner Rede hinzugefügte Bemerkung zu betrachten sind. Die Frage ist bloss, zu welchem Zwecke diese Bemerkung an diese Stelle gesetzt wurde. Folgendes mag wohl der Grund sein. Mose hat erzählt: „Ich legte die Tafeln in die Lade und sie waren dort, wie mir der Ewige befohlen. Zu jener Zeit sonderte der Ewige ab den Stamm Lewi, die Bundeslade des Ewigen zu tragen, vor dem Ewigen zu stehen, ihm zu dienen und in seinem Namen zu segnen bis auf diesen Tag". Mose hat hier von dem Priestertume, das auch in jener Zeit gestiftet wurde, nicht besonders gesprochen, sondern nur vom Stamme Lewi insgesamt. Es sollte aber nachträglich das Priestertum hier besonders erwähnt werden, und zwar noch vor den Söhnen Lewis. Hätte Mose in seiner Rede vom Priestertum besonders gesprochen, dann würde statt vv. 6—7 gesagt worden sein: „Zu jener Zeit erwählte Gott meinen Bruder Aron zum Priesteramte und nachdem er zu Moserah gestorben, trat sein Sohn Eleasar an dessen Stelle". Mose wollte vom Priestertum seines Bruders in dieser Rede nicht besonders sprechen, und zwar mit gutem Grund, denn eben einige vv. vorher (9, 20) hatte er erzählt: ובאהרן התאנף ה׳ מאד להשמידו ואתפלל גם בעד אהרן בעת ההיא. Aron bildete also einen Contrast mit dem übrigen Stamme Lewi. Letzterer war allein bei der Sünde mit dem Kalbe treu geblieben; Aron aber hatte sich dabei vergangen. Der Stamm Lewi wurde erwählt, weil er treu geblieben, Aron wurde erwählt, trotzdem er sich vergangen hatte. Aron hatte eben andere Verdienste, um derentwillen er erwählt wurde. Sollte nun Mose, indem er erzählt, dass der Stamm Lewi wegen seiner Treue erwählt wurde, auch seinen Bruder Aron nennen, von dem er eben erzählt hat, dass Gott über ihn gezürnt? Da nun Mose in seiner Rede das Priestertum nicht erwähnen konnte, so sollte an dieser Stelle ein Bericht eingeschaltet werden, aus dem indirekt hervorgeht, dass Aron und nach ihm sein Sohn Eleasar die Priesterwürde von Gott erhalten hatten.

Es bleibt uns nur noch übrig die Widersprüche zwischen Deut. und Num. zu lösen. Mit Recht sagt Hengstenberg, dass die Gegner der Authentie der Thora hier ebenfalls nach einer Auflösung der Schwierigkeiten suchen müssen, denn es ist nicht denkbar, dass in Bezug auf einen Punkt, wie der Tod Arons, in der heiligen Schrift eine wirkliche Inkongruenz stattfinden solle. Hier haben Hengstenberg (S. 429) Keil (zu Num.) und Schultz (zu Deut.) Recht, wenn sie behaupten, dass im Deut. nicht vom demselben Zuge die Rede ist, wie in Num. Zuerst muss bemerkt werden, dass Moserah identisch mit הר ההר ist. Die Israeliten lagerten nicht auf dem Berge Hor, als Aron starb; denn nach dem Berichte in Num. 20 und 33 stieg Aron hinauf auf den Berg Hor. Der Ort, wo Israel lagerte, mag Moserah geheissen haben. Doch in Num., wo hauptsächlich der Tod Arons erzählt wird, ist der Berg Hor, auf dem Aron starb, so wichtig, dass die ganze Station nach diesem Berge benannt wird (ähnlich wie das חורב-Gebirge im Cap. der Gesetzgebung nach dem סיני, dem Gesetzesberg, benannt wird). Dass Moserah in der Nähe des Berges Hor lag, beweist schon der Umstand, dass בני יעקן die nächste Station neben Moserah (nach beiden Berichten) jedenfalls in der Nähe des Berges Hor lag, denn nach Gen. 36, 27 ist עֲקָן, der in 1 Chr. 1, 42 יעקן genannt wird, ein Nachkomme Seïr's des Choriters, und der Ort בני יעקן liegt gewiss im Lande Seïr; und auch der Berg Hor liegt an der Grenze von Idumäa (Num. 33, 37), also in der Nähe von בני יעקן.

Nun sind die beiden Angaben über den Ort, wo Aron gestorben, nicht mehr im Widerspruch miteinander. Doch wird man noch immer fragen, wie kommt es, dass in Num. 33, 31—38 die Stationen מוסרות, בני יעקן, הר הגדגד und יטבתה genannt sind, ohne dass dabei der Tod Arons erwähnt wird, und dann nach 4 Stationen erst der הר ההר erscheint, wobei bemerkt wird, dass Aron daselbst starb? Scheint dies nicht gegen die Identität von מוסרות und הר ההר zu sprechen? Um diese Frage zu beantworten, sehen wir uns das Stationenverzeichnis in Num. 33 genauer an. Da lesen wir vv. 36 und 37: ויסעו מעציון גבר ויחנו במדבר צין היא קדש. ויסעו מקדש ויחנו בהר ההר בקצה ארץ אדום. Hier begegnen wir Stationen, deren Lage uns ungefähr bekannt ist. עציון גבר ist die bekannte Handelsstadt am Aelanitischen Meerbusen, von welcher später Salomo eine Flotte nach Ophir sandte, 1. Kön. 9, 26. קדש hingegen liegt an der Südgrenze von Palästina (Num. 34, 4, Jos. 15, 3). Von hier aus sandten die Israeliten die Kundschafter aus (Num. 13, 26).

Nun ist es doch nicht anzunehmen, dass die Israeliten von Ezjon Geber am Schilfmeere in einem Zuge bis nach Kadesch gezogen seien. Nach Deut. 1, 2 sind vom Horeb bis Kadesch 11 Tagereisen, was von neuern Reisenden bestätigt wird; עציון גבר liegt ungefähr in der Mitte zwischen dem Südende der Sinai-Halbinsel und der Südgrenze von Palästina. Es sind also von עציון גבר bis Kadesch wenigstens 5—6 Tagereisen. Ferner wird man sogleich bemerken, dass die Züge von עציון גבר nach Kadesch und von Kadesch nach dem Hor-Gebirge nicht in einer Richtung gehen. Der erste Zug geht vom Süden nach Norden, während der Zug von Kadesch nach dem Horgebirge südlich gerichtet ist, da die Israeliten in Kadesch sich südwärts wenden mussten, um das Gebirge Seïr zu umgehen. Wir lernen demnach aus den vv. 36 und 37 zweierlei: 1) dass die Züge in Num. 33 nicht sämtlich nach einer und derselben Richtung gehen; 2) dass manchmal Zwischenstationen weggelassen werden. So liegen zwischen עציון גבר und קדש gewiss viele Stationen. Warum jedoch diese nicht erwähnt werden, erklärt man einfach mit Hengstenberg und Schultz daraus, dass alle diese Stationen von Kadesch bis עציון גבר bereits oben genannt sind und die Israeliten von עציון גבר nach Kadesch nur eine Rückreise machten, wo sie dieselben Stationen berührten, die sie beim Zuge von Norden nach Süden betreten hatten. Blicken wir nämlich in die Geschichte des Wüstenzuges, so finden wir die Israeliten zweimal zu Kadesch; zum ersten Mal gleich im zweiten Jahre des Auszuges, wo sie von hier die Kundschafter aussenden. Nachdem sie in Folge ihrer Sünden das heilige Land nicht betreten durften, erhielten sie von Gott den Befehl zum Rückzuge nach dem Schilfmeere (Num. 14, 25), den sie, nachdem sie zurückgeschlagen worden waren, auch ausführten (Deut. 2, 1). Bei diesem Rückzuge sind sie selbstverständlich bis עציון גבר gekommen. Im letzten Jahre des Zuges treffen wir die ganze Gemeinde abermals in Kadesch (Num. 20, 1). Die meisten Forscher haben einen zweimaligen Aufenthalt der Israeliten zu Kadesch angenommen. Alle Hypothesen, die man aufgestellt, um dieser Annahme auszuweichen, sind unhaltbar, wie bereits Kurtz (Gesch. II § 67) schlagend bewiesen. Bei der zweiten Lagerung zu Kadesch sandten die Israeliten Boten an den König von Edom und baten um Durchzug, und als dieser verweigert wurde, mussten sie abermals den Rückzug nach Süden antreten. Da aber zogen sie nicht bis zum Aelanitischen Meerbusen, sondern nur bis zur Südspitze des edomitischen Gebirges, um dieses Gebirge zu um-

gehen und an der Ostseite Edoms nördlich nach Palästina vorzudringen. Bei diesem zweiten Rückzuge nach Süden mussten die Israeliten viele Stationen berühren, an denen sie auch beim ersten Rückzuge gelagert hatten. Diese werden aber im Stationsverzeichnis Num. 33 nicht nochmals erwähnt; bloss der Zug nach dem Berge Hor, der, wie bereits dargelegt, mit dem nach Moserah identisch ist, wird nochmals erzählt, weil an diesem Berge bei diesem zweiten Rückzuge ein wichtiges Ereignis, der Tod Arons, stattgefunden hatte.

Hiernach ist uns in Num. 33 alles klar. Bis v. 35, der mit ויחנו בעציון גבר schliesst, sind die Züge 1) von Aegypten nach Sinai, 2) vom Sinai nach Kadesch und 3) von Kadesch zurück südwärts nach עציון גבר am Schilfmeere genannt. Darauf wird in einem v. (v. 36) das abermalige Vordringen nach Norden von עציון גבר bis Kadesch erzählt (ויסעו מעציון גבר). Dann wird (v. 37 und die folgenden vv.) der abermalige Rückzug nach Süden beschrieben, der in Folge der Verweigerung des Durchzuges von Seiten der Edomiter vorgenommen werden musste; sowie auch das Vordringen an der anderen Seite von Edomitis. Bei diesem abermaligen Rückzuge starb Aron am Berge Hor, welche Station beim ersten Rückzuge den Namen מוסרות führt, da damals der Berg Hor noch nicht die Wichtigkeit hatte, die er erst später durch den Tod Arons erlangte. Nach dem bisher Erörterten wird es nicht mehr auffallen, in Deut. bei Moserah (= הר ההר) die Lagerorte בני יעקן, גדגד und יטבה zu finden. Sie würden auch in Num. 33 nach הר ההר vorkommen, wenn sie nicht bereits vorher beim ersten Rückzuge genannt worden wären.

Es bleibt uns nur noch übrig, die eine Frage zu beantworten, die nämlich, warum in Num. die Israeliten von Moseroth nach בני יעקן, in Deut. dagegen von בארות בני יעקן nach Moserah ziehen. Hierauf hat man verschiedene Antworten gegeben. Raschbam erklärt einfach, dass im Deut. בארות בני יעקן מוסרה e i n Name ist und bedeutet בארות בני יעקן, das bei מוסרה liegt, sozusagen das Moserische בארות בני יעקן. Dann wäre בארות בני יעקן identisch mit הר ההר, was wohl nach der obigen Auseinandersetzung sehr gut stimmen würde. Dennoch aber stellen sich dieser Annahme gewichtige Bedenken entgegen: 1) ist בארות בני יעקן allein schon ein bestimmter Name (בארות ist durch בני יעקן bestimmt), wozu noch die Bestimmung מוסרה? und 2) müsste man dann zu der gezwungenen Erklärung seine Zuflucht nehmen, dass Deut. 10, 6 שם מת אהרן u. s. w. eine Parenthese ist und dass nach dieser kurzen Parenthese mit משם נסעו

der Satz von neuem angefangen wird. Hengstenberg und Schultz sind der Meinung, dass בני יעקן in Num. 33, 31 identisch sei mit Kadesch, das erst später diesen Namen erhalten hatte. בני יעקן wäre demnach die Station, von der der Rückzug beginnt. Moserah läge dann südlich von בני יעקן. In Num. geht nun erst der Zug von Süden nach Norden, also von Moserah nach בני יעקן. Von hier aus der Rückzug nach Süden, wo man an der Station מוסרה wieder vorüber nach הר הגדגד und von da nach יטבתה gelangte. In Deut. dagegen wird nur vom zweiten Rückzug von Norden nach Süden berichtet; da kam man nur von בני יעקן nach Moserah, von da nach גדגדה und von da nach יטבתה. Allein Kurtz l. c. hat bereits dargetan, dass die Annahme Hbgs. בני יעקן sei Kadesch mit vielen Schwierigkeiten verbunden ist und sich nicht behaupten kann. Kurtz meint daher ganz einfach, dass aus der Ordnung der Stationen in Num. 33 auf deren Lage nicht mit Bestimmtheit geschlossen werden kann, da ja die Israeliten beim ersten Rückzuge mehr als 30 Jahre umherirrten und nicht immer die gerade Richtung einschlugen, sondern manchmal sich seitwärts, manchmal auch rückwärts wandten, je nachdem es geboten schien. Beim zweiten Rückzuge dagegen, nahm man den kürzesten Weg nach Süden. Demnach kann Moserah südlich von בני יעקן liegen; dennoch aber zogen die Israeliten beim ersten Rückzuge von מסרות nach בני יעקן, indem sie sich hier rückwärts wandten. Noch einen anderen Ausweg findet Kurtz in der Annahme, dass „dieser oder jener der bezüglichen Namen zur Bezeichnung eines Wady's nach seiner ganzen Länge diente, so dass man das eine Mal an einem ganz andern Punkte diesen Wady berühren konnte, als das andere Mal". Viel einfacher glaube ich erklärt sich alles, wenn man annimmt, dass בארות בני יעקן des Deut. keineswegs mit בני יעקן vollkommen identisch ist; בארות בני יעקן ist die Stadt בארות im Gebiete der Söhne יעקן (vgl. רבת בני עמון), während בני יעקן das ganze Land der Söhne יעקן bezeichnet. Nehmen wir nun an, die Stadt בארות lag im Norden des Gebietes der Söhne יעקן, Moserah grenzte an die Mitte ihres Gebietes, der Stationsort בני יעקן in Num. aber sei das südliche Gebiet der Söhne יעקן, so ist es ganz natürlich zu erklären, dass die Israeliten beim ersten Rückzuge von מוסרות nach בני יעקן und beim zweiten Rückzuge von בארות nach Moserah kamen. Bei jedem Rückzuge hätten dann die Israeliten das Gebiet der Söhne יעקן einmal berührt, das erste Mal den südlichen und das andere Mal den nördlichen Teil.

ארץ נחלי מים scheint eine Begründung des Namens יטבה zu sein. Vielleicht haben die Israeliten dort längere Zeit verweilt und die 30 Trauertage über Aron abgehalten (Num. 20, 29).

VV. 8—9. Zu jener Zeit sonderte Gott den Stamm Lewi aus, die Bundeslade zu tragen, vor dem Ewigen zu stehen, ihm zu dienen und mit seinem Namen zu segnen, wie es bis auf den heutigen Tag geschieht. 9. Darum ward Lewi kein Anteil und Erbe unter seinen Brüdern, der Ewige ist sein Erbe, wie der Ewige, dein Gott, ihm zugesprochen hat.

בעת ההיא וגו׳ bezieht sich auf vv. 1—5. לשאת את ארון. Vgl. Einleitung, wo ausgeführt wird, dass die Priester die eigentlichen Träger der Lade und die Leviten nur deren Gehilfen waren. — ולברך בשם, d. i. der priesterliche Segen Num. 6, 23, Lev. 9, 22. — על כן לא היה וגו׳, vgl. weiter zu 18, 1 f.

VV. 10—11. Und ich blieb auf dem Berge wie die erste Zeit, vierzig Tage und vierzig Nächte, und der Ewige hörte auch diesmal auf mich, — der Ewige hat dich nicht verderben wollen. — 11. Und der Ewige sprach zu mir: Auf, gehe und ziehe dem Volke voran, auf dass sie kommen und das Land in Besitz nehmen, das ihnen zu geben ich ihren Vätern zugeschworen habe.

Nach der Ansicht unserer Weisen und der meisten jüdischen Kommentare hat Mose nach der Versündigung Israels zweimal 40 Tage im Gebete zugebracht: die ersten sind oben 9, 18 und 25 erwähnt; diese hat er nach einigen Aussprüchen im Lager verweilt (s. oben S. 112); die andern hier erwähnten 40 Tage hat Mose auf dem Berge gestanden, um die zweiten Gesetzestafeln zu empfangen. Von diesen letzten 40 Tagen spricht Exod. 34, 28, und, wie aus Exod. 34, 9 hervorgeht, hat Mose auch während dieser Zeit um Vergebung der Sünde gebetet und hat es erst damals erreicht, dass Gott seinen Bund mit Israel erneuerte und das frühere Verhältnis wiederherstellte. Dagegen meint Ibn Esra, und ebenso die meisten Neuern, dass Mose nach dem ersten 40 tägigen Fasten vor der Versündigung Israels nur noch einmal 40 Tage gefastet hatte, und dass unsere Stelle ואנכי עמדתי בהר וגו׳ nur das wiederholt, was oben 9, 18 f. erzählt wurde. Zur Erhärtung dieser Ansicht weist Schultz darauf hin, dass in Exod. von 40 Tagen, die ausschliesslich der Fürbitte gewidmet gewesen wären, nichts angedeutet sei. Dillmann meint, auch aus 10, 10b, verglichen mit 9, 19b,

gehe hervor, dass die 40 Tage in 9, 18 keine andern seien als die in 10, 1 ff. namhaft gemachten 40 Tage. Indessen beweist schon die Verschiedenheit der beiden Verse (9. 18 und 10, 10) von einander (9, 18 התנפלתי und keine Erwähnung des Berges; 10, 10 dagegen עמדתי בהר), dass sie nicht von derselben Tatsache sprechen. Ausserdem setzt auch die Darstellung in Exod. viele Begebenheiten und Gespräche zwischen Gott und Mose nach der Versündigung und vor dem letzten 40 tägigen Aufenthalt auf dem Berge voraus. Wenn nun auch in Exod. die Dauer der Zwischenzeit zwischen der Verfertigung des עגל und den letzten 40 Tagen nicht angegeben ist, so gibt uns das Deut. in 9, 18 darüber Aufschluss, dass dieser Zeitraum 40 Tage betrug. Auch Luzzatto stimmt dieser Erklärung bei. Zu וישמע ה' אלי ist die eigentliche Fortsetzung ויאמר (v. 11). Denn darin hat bei diesem letzten Aufenthalte Gott dem Mose Gehör gegeben, dass er das Volk sofort ins Land führen wollte (Exod. 34, 30 f.).— לא אבה וגו' ist ein Zwischensatz, der das bereits vor diesen 40 Tagen von Gott Beschlossene wiederholt, um die neue Gnade daran anzuschliessen. לך למסע, wie לך לנסוע, gemeint ist, er solle mit der Bundeslade dem Volke voranziehen, Num. 10, 33. — ויבאו וירשו, das ist der Befehl, mit dem 1, 6 ff. einsetzt.

2. Absatz: Israel, das jetzt in derselben Lage sich befindet, wie zu der Zeit, mit welcher der vorige Absatz geschlossen hat, dass es im Begriffe steht, das Land zu erobern, solle bedenken, dass Gottes Forderungen, die er an sein Volk stellt, nur zu seinem Wohle dienen (vv. 12—13). Gott bedarf eigentlich ihres Dienstes nicht, denn ihm gehört das All, dennoch aber hatte er nur an den Ahnen Israels Wohlgefallen und deshalb deren Nachkommen unter allen Völkern auserwählt (vv. 14—15). Daher sollen sie Gott Gehorsam entgegenbringen (v. 16). Dies sollen sie schon deshalb tun, weil Gott so hoch, gewaltig, erhaben und gerecht selbst gegen den Fremdling ist. (vv. 17—18). In Parenthese wird die Mahnung eingeschoben, Israel solle ebenfalls dem Fremdling mit Liebe begegnen (v. 19). Sodann solle Israel deshalb Gott fürchten und ihm dienen, weil er ihm so viele Wunder getan (vv. 20—22). Man soll aber auch Gott lieben und seine Gebote beobachten (cap. 11 v. 1). Mose macht noch die Bemerkung, dass er ja nicht mit einer Generation redet, welche von den Grosstaten Gottes keine Kenntnis hat, sondern mit denen, welche alles mit eigenen Augen gesehen (vv. 2—7). Darum sollen sie die Gebote

beobachten, damit sie das Land in Besitz nehmen und lange darin verbleiben (vv, 8—9).

VV. 12—13. Und nun, Israel, was fordert denn der Ewige, dein Gott, von dir? Doch nur, dass du den Ewigen, deinen Gott, fürchtest, in allen seinen Wegen wandelst, ihn liebst, und dem Ewigen, deinem Gotte, mit ganzem Herzen und ganzer Seele dienest. 13. Dass du die Gebote des Ewigen und seine Satzungen, die ich dir heute befehle, beobachtest, zum Wohle für dich.

ועתה, und nun, da du jetzt eben im Begriffe stehst, den Gottesbefehl (v. 11) auszuführen, so bedenke folgendes. Mose übergeht die ganze Geschichte der 40 jährigen Wüstenwanderung und knüpft an den Aufbruch vom Horeb an, weil Israel jetzt den damals erhaltenen Befehl zur Ausführung zu bringen hat. Eine Folgerung, dass der Verf. dieser Rede die erste Generation des Auszuges als Hörer Mose's sich denkt (Steuernagel) ist unbegründet (s. zu 11, 2). מה — שאל מעמך כי אם; es ist (wie schon Ramban erklärt) auf לטוב לך am Schluss des Satzes der Hauptton zu setzen; dass er dies alles nur zu deinem Wohle fordert, stempelt die Forderungen als etwas Geringes (Luzzatto). ליראה, 6, 13, — ולאהבה, 6, 5, — ללכת בכל דרכיו, 8, 6. לטוב לך, 5, 30.

VV. 14—15. Siehe, des Ewigen, deines Gottes, sind die Himmel und der Himmel Himmel, die Erde und alles, was darauf ist. 15. Aber nur an deinen Vätern hatte der Ewige Gefallen, sie zu lieben, und er erwählte ihre Nachkommen nach ihnen, und zwar euch, aus allen Völkern, wie es jetzt geschehen ist.

Dass alles nur zu deinem Wohle gefordert wird, lehrt dich die Betrachtung, dass Gott Herr des Alls und gewiss eurer nicht bedarf und dennoch nur euch erwählt hat. רק ist auch auf ויבחר zu beziehen; באבתיך חשק wird aber vorausgeschickt, weil Israel seine Erwählung nur dem Verdienste der Väter verdankt (9, 5). בכם sagt, unter ihren Nachkommen hat er euch, nicht Ismael und Esau, erwählt (Ramban). שמי השמים, die höchsten Himmel, wie קדש קדשים, עבד עבדים (GK 133 i).

V. 16. Beschneidet aber die Vorhaut eures Herzens, und lasset euren Nacken nicht ferner hart sein.

ומלתם — לבבכם, es soll euer Herz offen sein für die Erkenntnis der Wahrheit (Ramban). וערפכם וגו׳, s. 9, 13. Gemeint ist, sie

sollen von nun ab empfänglich für die Gotteslehre und gehorsam gegen die Gebote Gottes sich zeigen; denn nur dann wird er ihre Erwählung aufrecht halten.

VV. 17—18. Denn der Ewige, euer Gott, ist Gott der Götter und Herr der Herren, der grosse, starke und furchtbare Gott, der kein Ansehen achtet und keine Bestechung nimmt. 18. Der der Waise und Witwe ihr Recht verschafft und den Fremdling liebt, ihm Brot und Gewand gibt.

כי וגו׳, Begründung der vorhergehenden Gebote. Gott ist der Höchste, keine Macht kann euch gegen ihn schützen. הגדול הגבור והנורא sind die drei Epitheta Gottes, welche auch nach der Anordnung der Männer der grossen Synagoge in der ersten Benediktion aller Gebete zu gebrauchen sind (vgl. 9, 32 und Berachot 33 b). לא ישא פנים; denket also nicht, dass Gott stets aus Rücksicht auf eure Väter eure Sünden vergeben werde. ולא יקח שחד; glaubet also nicht, dass ihr durch Opfer Gottes Nachsicht erlangen werdet. עשה משפט וגו׳, Gott tritt auch für den ein, der ganz verlassen dasteht, ein Beweis, dass er kein Ansehen der Person achtet. ואהב גר, des rechtlosen Fremden nimmt sich Gott mit besonderer Liebe an und spendet ihm seine Lebensbedürfnisse (Gen. 28, 20).

V. 19. So liebet den Fremden, denn Fremde wart ihr im Lande Aegypten.

Wir hätten hier auch die Mahnung erwartet, man solle der Waise und Witwe Recht schaffen. Allein Mose begnügt sich hier, wo die Vorschrift nur nebenbei gegeben wird, den allergeringsten der Armen zu empfehlen, woraus die Gerechtigkeit gegen die anderen Genannten als selbstverständlich folgt. כי גרים הייתם, Exod. 22, 20; Lev. 19, 34. Das Gebot wird auch hier mit Rücksicht auf v. 15 geboten. Man soll auch den Fremden, der kein זכות אבות hat, lieben.

VV. 20 22 Den Ewigen, deinen Gott, sollst du fürchten, ihm dienen, an ihm hangen und bei seinem Namen schwörem. 21. Er ist dein Ruhm, er ist dein Gott, der mit dir all das Grosse und Furchtbare ausgeführt hat, das deine Augen gesehen. 22. Mit siebzig Personen sind deine Väter nach Aegypten gezogen, und nun hat der Ewige, dein Gott, dich so zahlreich gemacht, wie die Sterne des Himmels.

Das Gebot von 6, 13 wird hier wiederholt und ובו תדבק noch hinzugefügt, das dem ללכת בכל דרכיו in v. 12 entspricht; vgl. oben zu 6, 13. הוא תהלתך, entweder er sei Gegenstand deines Lobes, ihm allein sollst du Lob spenden, oder: er ist dein Ruhm, seiner sollst und kannst du dich rühmen (vgl. Ramban). בשבעים, Ew. 299 b, GK 119 i. ככוכבי השמים לרב, 1, 10. Es sollten hier noch die andern Grosstaten Gottes aufgezählt werden, allein er spart sich dies auf 11, 2—6 auf, an den sich in v. 7 כי עיניכם וגו׳ anschliesst, und zeigt, was sie alles mit eigenen Augen gesehen haben.

Cap. 11. V. 1. Du sollst den Ewigen, deinen Gott, lieben, seinen Dienst, seine Satzungen, seine Rechte und seine Gebote allezeit beobachten.

Das Gebot der Liebe Gottes, das oben in 10, 20 fehlt, wird hier nachgeholt und dabei noch die Beobachtung aller Gebote eingeschärft. משמרתו, ist wohl der Gottesdienst im allgemeinen, oder das zu Beobachtende, die göttlichen Verordnungen (s. Gen. 26, 5). כל הימים, 4, 10.

VV. 2—7. Und ihr sollt heute erkennen, — denn nicht mit euren Kindern, die nicht erfahren und nicht gesehen haben, — die Erziehung des Ewigen, eures Gottes, seine Grösse, seine starke Hand und seinen ausgestreckten Arm. 3. Seine Zeichen und seine Taten, die er in der Mitte Aegyptens an Pharao, dem König von Aegypten und an seinem ganzen Lande vollbracht. 4. Und was der Ewige an dem Heere Aegyptens getan, an seinen Rossen und Wagen, da er die Wasser des Schilfmeeres über sie dahinfluten liess, als sie euch verfolgten, und der Ewige sie vernichtete, bis auf diesen Tag 5. Und was er an euch in der Wüste getan, bis ihr an diesen Ort gekommen seid. 6. Und was er an Dathan und Abiram, den Söhnen Eliabs, des Sohnes Re'ubens, getan, dass die Erde ihren Mund auftat und sie verschlang mit ihren Häusern, ihren Zelten und allen Wesen, die in ihrem Gefolge, in der Mitte von ganz Israel; 7. Denn ihr habt mit eigenen Augen gesehen alle die grossen Taten des Ewigen, die er vollbracht hat.

Die Accente, welche das Wort ראו durch זקף קטן von את מוסר trennen, wollen את מוסר וגו׳ als Objekte zu וידעתם היום fassen. Demnach ist כי bis ראו eine Parenthese. Es wird betont, dass diese Rede an Augenzeugen aller Wunder gerichtet ist, dass sie demnach

volle Beherzigung verdient. Es waren damals noch viele am Leben, welche die Ereignisse seit dem Auszuge aus Aegypten miterlebt hatten. את מוסר, die Erziehung, mag ein allgemeiner Name für alle die Grosstaten Gottes sein, insofern sie den Zweck hatten, Israel zur Tugend und Gottesfurcht zu erziehen (8, 5). גדלו ידו החזקה וגו׳, 3, 24; 4, 34. עד היום הזה finden die Erklärer hier auffällig (vgl. Ibn-Esra und Ramban). Richtig scheint mir die Erklärung von Szanto (im כוצר עוללות), dass die Bedeutung von עד היום הזה an dieser Stelle, (ebenso auch oben 3, 14) ist: „unwiederbringlich, endgiltig, unverbrüchlich.“ Es sagt also dasselbe, wie לא נשאר בהם עד אחד, Exod. 19, 28, keiner von ihnen blieb bis auf den heutigen Tag am Leben. ואשר עשה לכם begreift auch die Straftaten unter sich, wie das folgende ואשר עשה לדתן ולאבירם beweist. לדתן ולאבירם. Oben 3, 3 hebt Mose die Versündigung bei פעור besonders hervor; hier aber ist es ihm darum zu tun, die in wunderbarer Weise erfolgte Bestrafung derer hervorzuheben, die sich gegen Gott aufgelehnt haben. Dass sich die Erde plötzlich öffnete und alle Aufrührer mitten unter Israel verschlang, war ein solch' ausserordentliches und übernatürliches Ereignis, dass Alle darin die göttliche Waltung mit Augen sahen. Wenn R. Jochanan in Sanhedrin 110a recht hat, dass Korach nicht von der Erde verschlungen, sondern durch die Pest hingerafft wurde, so erklärt es sich einfach, warum Mose hier Korach nicht erwähnt. Aber auch nach der andern Ansicht im Talm. das. (vgl. auch Num. r. 18, 19) ist es leicht erklärlich, dass hier Korach nicht erwähnt wird. Von den Leviten wird im vorigen cap. (10, 8) erzählt, dass sie Gott besonders ausgezeichnet; in Num. 26, 11 wird hervorgehoben, dass die Söhne Korachs am Leben geblieben. Sie gehörten zu den angesehensten Leviten. Mose hat mit Rücksicht auf diese Söhne in seiner Rede Korachs Schuld nicht erwähnt. Dasselbe tut auch Ps. 106, 17. — יקום, Gen. 7, 4; 23.— ברגליהם, Exod. 11, 8. עיניכם הראת, 3, 21.

VV. 8—9. So beobachtet denn das ganze Gesetz, das ich euch heute befehle, damit ihr stark werdet und hinkommt und das Land in Besitz nehmet, in das ihr ziehet, um es in Besitz zu nehmen. 9. Und auf dass ihr lange lebet auf dem Boden, den der Ewige euren Vätern, ihnen und ihren Nachkommen zu geben geschworen hat, ein Land, das von Milch und Honig fliesst.

כל מצוה, s. 5, 28. ארץ זבת וגו׳. Diese Mahnung schliesst mit der Bezeichnung des Landes als vorzügliches Land, um daran passend den folgenden Absatz anzuschliessen.

3. Absatz: Das von Israel im Besitz zu nehmende Land ist nicht wie Aegypten, das von Menschenhänden bewässert wird (v. 10), sondern seine Bewässerung erhält es vom Regen des Himmels (v. 11), und es steht fortwährend unter der Obhut und Fürsorge Gottes (v. 12).

V. 10. Denn das Land, in das du kommst, um es in Besitz zu nehmen, ist nicht wie das Land Aegypten, aus dem ihr ausgezogen seid, wo du deine Saat säen, und mit deinem Fusse bewässern musstest, wie einen Kraut-Garten.

אתה בא, Sam. korrigirt: אתם באים, um dies dem folgenden יצאתם zu konformiren. לא כארץ מצרים, wie bereits Sifre bemerkt, wird hier das Land Palästina gepriesen, dass es vor Aegypten bevorzugt ist, dass es von Gott bewässert wird, wenn auch andererseits dadurch die Abhängigkeit Israels von der Gnade seines Gottes hervorgehoben werden soll. . . אשר תזרע, wo du zu säen pflegtest, GK 107e. — והשקית perf. consec. nach imperf. GK 112e. Der Relativsatz will eigentlich nur die zweite Aussage והשקית hervorheben. Der erste Satz תזרע ist als Zeitbestimmung zum zweiten zu fassen: wenn du säetest, musstest du mit deinem Fusse bewässern. אשר תזרע את זרעך. זרע mit doppeltem Accus., wie 22, 9, GK 117ee. ברגלך, nach Sabbat 85a so zu verstehen, dass man Wasser auf den Schultern tragen und schrittweise im Felde einhergehen musste, um es zu bewässern. Nach neuern Erklärern sind hier die Wasserräder und Schöpfmaschinen gemeint, die man mit den Füssen in Bewegung setzte, vgl. Riehm, Handwörterb. 19. Ueber die hier beschriebene Eigentümlichkeit Aegyptens vgl. die Angaben alter und neuerer Schriftsteller bei Hengstenberg, die BB. Mos. und Aeg. 228 ff. u. Authentie I 435. — ירק, Kraut, Gemüse, 1 Kön. 21, 2; Spr. 15, 17.

V. 11. Das Land, wohin ihr ziehet, es in Besitz zu nehmen, ist ein Land von Bergen und Tälern, vom Regen des Himmels trinkt es Wasser.

Ueber die Vorzüge des Gebirges vgl. Sifre. למטר השמים, nach Himmelsregen, je wie der Himmelsregen fällt (Ew. 217d). Vgl. auch Ehrlich, der ל als Genit. fasst, wie מי מטר השמים. Wasser des Regens. Wenn auch nach 8, 7 Palästina viele Quellen und Bäche besitzt, so reichen diese, besonders bei Regenmangel, bei weitem nicht aus, das Land zu bewässern.

V. 12. Ein Land, für das der Ewige, dein Gott, sorgt, stets sind die Augen des Ewigen, deines Gottes, darauf gerichtet, vom Anfang des Jahres bis zum Ende des Jahres.

Das Land steht unter der besonderen Obhut Gottes, und bedarf auch dieser besonderen Fürsorge. Damit wird die Warnung im folgenden Absatze vorbereitet. דורש, Jer. 30, 17. בה — עיני, Ps. 33, 18. אחרית שנה, ohne Art., als ein zusammengesetztes Wort (Jahresschluss) zu fassen. Sam. hat השנה.

4. Absatz: An das Vorhergehende schliesst sich die Verheissung, Gott werde, wenn Israel seine Gebote befolgt, den nötigen Regen spenden, und die Folge davon wird grosse Fülle sein (vv. 13—15). Darauf folgt die Warnung, sich nicht von Gott abzuwenden, da dies Mangel und Untergang zur Folge haben würde (vv. 16—17). Dies soll Israel sich zu Herzen nehmen und durch Symbole in Erinnerung behalten, aber auch die Kinder darin unterrichten (vv. 18—20). Dafür wird langes Leben im verheissenen Lande versichert (v. 21). Dieser Absatz ist in vielfacher Beziehung parallel dem Absatz 6, 4—9. Letzterer erhält nach unsern Weisen קבלת עול מלכות שמים, während unser Absatz קבלת עול מצות enthält (Mischna Berachot 2, 2). Vgl. oben S. 83.

VV. 13—15. Und so wird es denn sein, wenn ihr auf meine Gebote höret, die ich euch heute befehle, so dass ihr den Ewigen, euren Gott, liebet und ihm dienet mit ganzem Herzen und ganzer Seele. 14. So werde ich den Regen eures Landes in seiner Zeit geben, Frühregen und Spätregen, so dass du dein Korn, deinen Most und dein Oel einsammelst. 15. Und ich werde Gras in deinem Felde für dein Vieh geben; du wirst essen und dich sättigen.

שמע תשמעו, Gegens. zu שכח תשכח (8, 19). Es ist damit, wie Sifre sagt, das Lernen der Gebote verstanden. לאהבה — נפשכם, oben 6, 5 und 10, 12; בכל לבבכם וגו׳ ist auf beide Verba zu beziehen; so nach den Accenten. ונתתי. Mose spricht im Namen Gottes. Sam. und LXX verbessern ונתן. בעתו, wie Lev. 26, 4.—יורה, den Herbstregen für die junge Saat im Oktober, oder im מרחשון. — ומלקוש im Nissan (März), in der Zeit, wo sich die Aehren bilden (Joel 2, 23). — דגנך וגו׳, 7, 13. — לבהמתך, das Gedeihen des Viehes gehört mit zum Wohlstand, 7, 14. — ואכלת ושבעת, ist die Folge von allen obigen Segensverheissungen. Es soll zugleich dieser Satz die folgende Warnung einleiten, denn die Fülle an Gütern führt leicht zum Abfall, wie schon Sifre bemerkt, vgl. 8, 10 ff.

VV. 16—17. Hütet euch aber, dass euer Herz sich nicht betören lasse, ihr abweichet und fremden Göttern dienet und euch vor ihnen niederwerfet. 17. Es würde dann der Zorn des Ewigen wider euch entbrennen, und er würde den Himmel verschliessen, dass kein Regen komme, und der Boden würde seinen Ertrag nicht geben, und ihr würdet schnell aus dem schönen Lande verschwinden, das der Ewige euch gibt.

השמרו לכם nach ואכלת ושבעת, wie oben 8, 11. יפתה, Job 31, 27. Es scheint hier eine allmähliche Steigerung bis zum äussersten Abfall dargestetlt zu sein: zuerst die Betörung des Herzens durch sündhafte Gedanken, sodann וסרתם = וסרתם מן הדרך (v. 28), das Verlassen des von Gott gebotenen Weges durch die Tat, und zuletzt Götzendienst. בכם — וחרה, 7, 4. — לא תתן את יבולה, Lev. 26, 20 (vgl. das. 26, 4 ebenf. ארץ). — ואבדתם מהרה, 4, 26, nach welcher Stelle (u. andern St.) Sam. auch hier מהר korrigirt.

VV. 18—20. So leget diese Worte in euer Herz und eure Seele, bindet sie zum Zeichen an eure Hand, und sie seien zum Kopfschmuck zwischen euren Augen. 19. Und lehret sie eure Söhne, indem du von ihnen sprichst, wenn du in deinem Hause weilest und wenn du auf dem Wege wanderst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst. 20. Und schreibe sie an die Pfosten deines Hauses und an deine Tore.

ושמתם im Anschluss an den vorherigen v. lehrt nach Sifre, dass man auch im Exile die Gebote halten solle, s. zu 12, 1. וקשרתם וגו׳, s. oben 6, 8. ולמדתם, oben 6, 7 ושננתם. — לדבר, oben ודברת als besonderes Gebot, wie es auch hier aufzufassen ist. Der inf. לדבר statt ודברת steht nur, weil bisher im Plural die Rede war. ובשכבך וגו׳; auch dieser Abschnitt ist in der Verordnung des שמע - Lesens einbegriffen, oben zu 6, 7. — וכתבתם, oben 6, 9.

V. 21. Damit sich mehren eure Tage und eurer Kinder Tage auf dem Lande, das der Ewige euren Vätern ihnen zu geben geschworen hat, wie die Tage des Himmels über der Erde.

Unser v. entspricht dem obigen v. 9. כימי השמים וגו׳. (d. h. für ewige Zeiten) bezieht sich auf על האדמה, damit ihr und eure Nachkommen allezeit im Lande bleibet.

Absatz 5. Am Schluss der Rede wird die Verheissung gegeben, Israel werde, wenn es die Gottesgebote beobachtet, alle die

mächtigen Völker Palästinas besiegen und das ganze Land im Besitz nehmen (vv. 22—25).

VV. 22—23. Denn wenn ihr dieses ganze Gesetz, das zu üben ich euch gebiete, beobachten werdet, indem ihr den Ewigen, euren Gott, liebet, in allen seinen Wegen wandelt und an ihm hanget. 23. So wird der Ewige alle diese Völker vor euch vertreiben, und ihr werdet Völker, die grösser und mächtiger sind als ihr, verdrängen.

כל המצוה, 5, 28. Statt שמר תשמרון lesen die LXX שמע תשמעו nach v. 13 (vgl. Midr. Tann. S. 42). — ללכת בכל דרכיו, 8, 6. — ולדבקה בו, 10, 20. — וירשתם — עצומים מכם, wie 9, 1. — Vgl. auch Exod. 23, 22 f. —

V. 24. Jeder Ort, den euer Fussballen betreten wird, soll euch gehören, von der Wüste und dem Libanon, von dem Strome, dem Euphratstrome, bis an das westliche Meer soll euer Gebiet reichen.

Vgl. die Grenzbestimmung in Exod. 23, 31 und oben 1, 7. מהמדבר, die Wüste Juda im Süden; והלבנון, der Libanon im Norden; מן הנהר, vom Euphrat im Osten; הים האחרון, das hintere Meer (34, 2), d. i. das Mittelmeer im Westen. Grätz (Emendationes) will ועד הלבנון statt והלבנון lesen; allein auch in Jos. 1, 4 heisst es: מהמדבר והלבנון, es wird also die Nordgrenze ohne ועד mit der Südgrenze verbunden. — Die Einnahme des Landes in dieser weiten Ausdehnung ist hier an Bedingungen geknüpft, die nicht eingetroffen sind, vgl. weiter zu 19, 8. — Aus dem Satze כל המקום אשר תדרך וגו' wird im Sifre die Bestimmung abgeleitet, dass auch jeder ausserpalästinensische Ort, den Israel nach völliger Eroberung und Besitznahme Palästinas erobern würde, den heiligen Charakter des verheissenen Landes (קדושת הארץ) erhält.

V. 25. Niemand wird vor euch standhalten können, Schrecken und Furcht vor euch wird der Ewige, euer Gott, über das ganze Land geben, das ihr betreten werdet, wie er euch verheissen hat.

לא יתיצב, 7, 24. — פחדכם וגו', wie Gen. 9, 2, oben 2, 25. — כל הארץ könnte auch „jedes Land“ heissen (Ew. 290c). Indessen soll auch betont werden, dass keiner im ganzen jeweilig angegriffenen Lande Widerstand leisten wird (לא יתיצב איש). כאשר דבר לך, Exod. 23, 27. —

D) Einleitungsworte zu den besonderen Vorschriften, Cap. 11, 26—32.

Mit den in den folgenden Kapiteln (12—26) vorzutragenden Vorschriften wird den Israeliten Segen und Fluch vorgelegt, ersteren wenn sie die Gebote befolgen, letzteren wenn sie ungehorsam sein und Götzendienst treiben werden (vv. 26—28). Es soll bei dem Einzug ins Land auch der Segen und der Fluch an zwei hier der Lage nach bestimmten Bergen ausgesprochen werden (vv. 29—30). Im eroberten Lande sind besonders alle hier vorgetragenen Vorschriften sorgfältig zu beobachten (vv. 31—32).

VV. 26—28. Siehe, ich lege euch heute Segen und Fluch vor. 27. Den Segen, wenn ihr höret auf die Gebote des Ewigen, eures Gottes, die ich euch heute befehle. 28. Und den Fluch, wenn ihr nicht höret auf die Gebote des Ewigen, eures Gottes, und von dem Wege abweichet, den ich euch heute befehle, wenn ihr fremden Göttern nachgeht, die ihr nicht gekannt habt.

ראה, auch vor dem Plural, wie oben 1,8. — היום — אנכי נתן, das geschieht mit der Vorlegung der Gesetze, v. 32 (4, 8), vgl. 30, 15. — אשר וגו׳ statt אם, vgl. Lev. 4, 22, Exod. 21, 13. In diesem Ausdrucke liegt auch der Wunsch, dass dieser Fall eintrete (Ehrlich). וסרתם וגו׳, 9, 12; 16. Es ist hier ebenso, wie oben v. 16, der Abfall von Gott in drei Stufen dargestellt, nichthören der Gebote, abweichen vom Gotteswege, Götzendienst. אשר לא ידעתם, die ihr nicht kennen gelernt habt, die euch keine Wohltaten erwiesen haben, vgl. 13, 3.

V. 29. Und es sei, wenn der Ewige, dein Gott, dich in das Land bringen wird, wohin du kommst, um es in Besitz zu nehmen, so lege den Segen auf den Berg Gerisim und den Fluch auf den Berg Ebal.

נתן על, legen auf etwas. Die Art und Weise, wie dies geschehen soll, wird erst weiter 27, 11ff. (vgl. Jos. 8, 33f.) bestimmt. Ibn-Esra verweist auf Lev. 16, 21, wo das נתן על durch Aussprechen vor sich geht. הר גריזים. Dieser Berg lag südlich, während der Ebal nördlich lag. Zwischen beiden lag Sikhem (שכם, jetzt Nâbulus) in einem Tale, das sich von NW. nach SO. erstreckt. Der Grund, dass der Segen auf den Berg Gerisim und der Fluch auf den Ebal gegeben wurde, soll nach einigen Erklärern in der natürlichen Beschaffenheit beider Berge liegen. Der Gerisim soll fruchtbar und

der Ebal kahl und unfruchtbar gewesen sein. Indessen soll nach neuern Reisenden dieser Gegensatz nicht überall hervortreten, und gerade von der Mitte des Tales aus gesehen sind die Seiten beider Berge gleich nackt (Robins. Pal. III, 316). Richtiger hat schon Ramban im Gerisim die rechte Licht- und Glückseite und im Ebal die Nordseite, d. i. die Unglückseite erblickt, vgl. Jer. 1, 14; s. Lev. I, 135.

V. 30. Diese sind ja jenseits des Jordan hinter der Sonnenuntergangsstrasse, im Lande des Kanaaniters, der in der Araba wohnt, Gilgal gegenüber, neben den Terebinthen Moreh.

Ueber בעבר הירדן in der Bedeutung „Westseite des Jordan“ ist oben S. 9 f. gesprochen. אחרי דרך מבוא הש׳. Mit Recht weist Luzzatto (gegen Raschi u. Mendelss.) nach, dass nach den Accenten diese vier Wörter zu verbinden sind. Die Accentuation ist hier ganz dieselbe, wie bei ימי שבע שבתות השנים (Lev. 25, 8). דרך מבוא השמש ist die westliche Strasse. Gemeint ist die Hauptstrasse, die das Westjordanland durchzieht und von S. nach N. an der Ostseite von Sikhem und den beiden Bergen vorübergeht. Der Name „Sonnenuntergangsstrasse“ sollte wohl diese von einer andern Strasse unterscheiden, welche in derselben Richtung durch das Ostjordanland ging und vielleicht „Strasse des Ostens“ genannt wurde (vgl. Knobel und Dillm.). בארץ הכנעני וגו׳. Oben 1, 7 wird unterschieden zwischen den auf dem Gebirge wohnenden Emoritern und den Kanaanitern, die in den Niederungen wohnen. Zu den Wohnsitzen der letztern gehörte auch die Araba, d. i. das Ghor. Es wird hier nur היושב בערבה angegeben, weil die Araba damals den in der Nähe lagernden Israeliten am bekanntesten war. Nach einigen Erklärern ist hier unter ערבה die breite Ebne von Nâbulus zu verstehen. מול הגלגל. Hier kann nicht an das Gilgal in Jos. 4, 20 gedacht werden, da dies zu fern von שכם liegt und überhaupt erst zur Zeit Josuas diesen Namen erhielt. Es ist entweder das in Jos. 9, 6; 10, 6 ff. oder das in 2. Kön. 2, 1 ff. erwähnte גלגל. Die letzte Bestimmung אצל אלוני מרה wird hinzugefügt (anstatt שכם), weil dieser Ort bereits durch Abraham geheiligt wurde (s. Gen. 12, 6, wo die Einz. אלן, wonach Sam. und LXX hier korrigieren). Der Sam. fügt noch מול שכם hinzu, was aber schon im Sifre als eine unnütze Fälschung erklärt wird.

VV. 31—32. Denn ihr ziehet über den Jordan, um hinzukommen, das Land, das der Ewige, euer Gott, euch gibt, in Besitz zu nehmen, und ihr werdet es in Besitz nehmen und darin wohnen. 32. So übet denn sorgfältig alle die Satzungen und die Rechte, die ich euch heute vorlege.

Mose sagt, ich gebe deshalb euch diesen Auftrag (in vv. 29 f.), weil ihr den Jordan überschreitet und das Land in Besitz nehmen werdet. Daran schliesst er die Mahnung, sie sollen dort sorgfältig die Gebote halten, um damit zum Vortrag der folgenden Einzelvorschriften überzuleiten. כי אתם עוברים. Nach Sifre ist gemeint, die wunderbare Ueberschreitung des Jordan wird euch die Gewähr bieten, dass ihr das Land im Besitz nehmen werdet.

E) Die besonderen Vorschriften des Deuteronomiums, Cap. 12, 1—26, 19.

Hinsichtlich der Anordnung der Gesetze des Deuteronomiums hat Schultz das Einteilungsprinzip im Decalog finden wollen. Die Ermahnungen bis c. 12 erläutern die beiden ersten Gebote des Decalogs. Die Gesetzesgruppe c. 12—14 bildet die Erweiterung des dritten Decalog-Gebotes, das die Heilighaltung des göttlichen Namens vorschreibt. Die Gesetze in c. 15—16, 17 sind als Ergänzung des Sabbatgebotes zu betrachten. 16, 18—18, 22 enthält Gesetze über die Obrigkeit, welche beim Volke den Eltern gleichgeachtet werden soll, und entspricht dem 5. Gebote des Decalogs. So weit geht alles ohne besondern Zwang. Die Decalog-Gebote der ersten Tafel scheinen wirklich der Anordnung der Gesetze bis c. 18, 22 zu Grunde gelegen zu haben. Gehen wir jedoch weiter, so finden wir zwar auch da viele Beziehungen zu den folgenden Decalog-Geboten; aber die Reihenfolge der Gesetze lässt sich nur mit vieler Willkür den Geboten der zweiten Tafel des Decalogs anpassen. Wir möchten daher bloss die besondern Gesetze des Deut. zunächst in zwei Hauptteile zerlegen. Der erste Teil, c. 12, 1—21, 9, enthält Gesetze für das religiöse und staatliche Leben des Volkes; der andere, 21, 10—26, 19, ordnet das bürgerliche Leben Israels durch verschiedene Vorschriften. Jeder dieser Teile zerfällt in mehrere Unterabteilungon, welche weiter unten angegeben werden sollen. C. 12, 1 ist die Ueberschrift zu allen folgenden Gesetzen bis 26, 19.

a) Der Opfer-Gottesdienst im heiligen Lande, Cap. 12, 1—13, 1.

Einleitendes Gebot; alle Kultusstätten der Kanaaniter sind zu vernichten (vv. 2—3). Im Gegensatz zu den Kanaanitern, die auf Bergen, Hügeln usw. opferten, sollen die Israeliten nur an einem Orte ihre Opfer darbringen, (vv. 4—7). Aber auch im Gegensatz zu dem jetzt bei den Israeliten herrschenden Gebrauch, an jedem beliebigen Orte zu opfern, soll Israel, nachdem es zur Ruhe gekommen sein wird, alle seine Opfer nach dem einen von Gott erwählten Orte bringen, (vv. 8—12). Man soll sich davor hüten, Opfer an einem andern ausser dem erwählten Orte darzubringen (vv. 13—14). Was von dem Darbringen gilt, das gilt auch vom Verzehren der Opfer. Nur dasjenige, was nicht als gelobtes Opfer, sondern nach eigenem Belieben geschlachtet wird, darf überall in allen Toren gegessen werden; nicht aber heilige Gegenstände, wie Zehnten, Erstgeborene, Erstlinge, Gelübdeopfer und freiwillige Gaben. Diese dürfen nur am erwählten Orte gegessen werden, wo man auch den Lewi zum Mahle laden soll (vv. 15—19). Da nach dem Einzuge ins heilige Land Viele vom Orte des Heiligtums entfernt sein werden, so wird das in Lev. 17 gegebene Verbot, ausserhalb des Heiligtums opferbare Tiere zu schlachten, ausser Geltung gesetzt, und es wird erlaubt, überall nach Belieben Vieh zu schlachten und selbst mit Unreinen zusammen zu essen, wobei man sich nur vor dem Genusse des Blutes zu hüten hat (vv. 20—25). Das Geheiligte und Gelobte muss jedoch nach der erwählten Stätte gebracht und dort nach Vorschrift geopfert werden (vv. 26—27). Es folgt die Mahnung, obige Vorschriften sorgfältig zu beobachten, (v. 28). Nachträglich wird noch die Warnung hinzugefügt, Gott nicht in der Art und Weise zu verehren, wie die Heiden ihre Götter, da sie dabei viele Greueltaten verüben, die Gott hasst (vv. 29—31). Zum Schlusse wird noch verboten, zum Gesetze etwas hinzuzufügen, oder davon wegzunehmen 13, 1.

Betrachten wir das 12. c. des Deut., so finden wir da ein und dieselbe Reihe von Vorschriften zweimal vorgetragen. 12, 8—18 ist inhaltlich gleich mit 12, 20—27. Beide Stellen enthalten folgende Bestimmungen:

1) Die heiligen Opfer dürfen nur am auserwählten Orte dargebracht und gegessen werden, vv. 8—14; 17—18 = vv. 26—27.

2) Die profane Schlachtung ist überall im Lande gestattet; nur soll man sich des Blutgenusses enthalten, vv. 15—16 = vv. 20—25.

Ungeachtet dieser Identität des Inhalts wird jedoch bei genauer Beobachtung es sich ergeben, dass vv. 8—18 von einem anderen Gesichtspunkte ausgehen als vv. 20—27. Erstere Bestimmungen setzen voraus, dass in der Gegenwart überall geopfert wird; „jeder tut, was in seinen Augen recht ist“ (v. 8). Es wird daher diese Willkür bei der Darbringung der heiligen Abgaben nachdrücklichst und in ausführlicher Weise verboten. Damit man aber nicht meine, es sei damit jede Schlachtung ausserhalb der auserwählten Stätte untersagt, wird in Kürze in e i n e m Verse (v. 15) das vorangegangene Verbot durch die Erlaubnis der profanen Schlachtungen beschränkt (רק וגו'). Wir haben also hier eine verbietende Vorschrift, die in gewisser Beziehung einer Restriktion unterliegt. — Anders ist der Tenor der Bestimmungen in vv. 20—27. Diese gehen von einem ganz anderen Standpunkte aus. In der Gegenwart ist das ganze Volk in der Nähe des Heiligtums, und darf deshalb nichts schlachten, was nicht Gott als Opfer dargebracht wird. In der Zukunft werden aber andere Verhältnisse eintreten. Israel wird ein grosses Land bewohnen; das Heiligtum wird den Meisten zu fern sein. Es wird deshalb für diese Zeit das Schlachten und der Genuss des Fleisches überall gestattet. „Jedoch“, wird restringierend hinzugefügt, „die Heiligtümer müssen (selbst aus der Ferne) nach der heiligen Stadt gebracht und dort geopfert werden“. In diesen Bestimmungen wird also ein bestehendes Verbot aufgehoben und nur in gewisser Hinsicht als noch geltend bezeichnet. Wir werden weiter unten an den betr. Stellen die beiden Gruppen von Gesetzesbestimmungen zu erklären versuchen*).

*) Cornill hebt in c. 12 zwei Doubletten hervor, vv. 5—7 neben 11—12 und 15—19 neben 20—28 (letzteres wird auch von Stade, Gesch. Isr. I 658 anerkannt); v. 5—7 greift entschieden vor, v. 8 schliesst sehr leicht an v. 4 an; dass 15—19 und 20—28 nicht nebeneinander Platz haben, liege auf der Hand (Holzinger 264). — Steinthal (Ztschr. für Völkerpsychol. 1880 XI S. 7—13) will in diesem c. sieben Fragmente unterscheiden (A 1—7; B 8—12; C 13—16; D 17—19; E 20 . . . 26—28; F 21—25; G 29—31 und 13, 1). Horst in Revue de l'histoire des Religions XVI 52—56 gibt ebenfalls eine komplizierte Analyse unseres c. — Schon im Jahre 1873 hat Zunz in DMZ S. 669 eine dreifache Rezension angenommen: a) 5—7; 11—12, (wiederholt in 17—18); b) 13—16; c) 20—27. — Ich glaube, oben die einfachste Einteilung in zwei Gruppen von Gesetzesbestimmungen vorgenommen zu haben, welche beide von Mose herrühren (vgl. die Erklärungen weiter unten).

C. 12. V. 1. Dies sind die Satzungen und die Rechte, welche ihr beobachten sollt, zu üben in dem Lande, das der Ewige, der Gott deiner Väter, dir gibt, es im Besitz zu nehmen, alle Tage, die ihr auf dem Erdboden lebet.

Nachdem Mose vorher 11, 31—32 gesprochen hatte: „Wenn ihr in das Land kommt usw., so beobachtet zu üben alle die Satzungen und die Rechte, die ich euch heute vorlege“, beginnt er sofort diese Satzungen und Rechte vorzutragen. החקים והמשפטים s. zu 5, 1 und 6, 1. אשר תשמרון לעשות hat eine Ortsbestimmung בארץ וגו׳ und eine Zeitbestimmung כל הימים וגו׳; denn כל הימים bezieht sich nicht auf לרשתה, sondern auf לעשות. Diese Bestimmungen könnten nun den Gedanken hervorrufen, dass alle folgenden Gebote nur im heiligen Lande beobachtet werden müssen. Doch gegen diese Annahme bemerkt schon Sifre (u. קידושין 37 a) wie folgt: בארץ יכול כל המצות כולן לא יהו נוהגות אלא בארץ ת״ל כל הימים אשר אתם חיים על האדמה אי כל הימים יכול יהו נוהגות בין בארץ בין בח״ל ת״ל בארץ אחר שריבה הכתוב ומיעט צא ולמד ממה שאמור בענין אבד תאבדון את כל המקמות אשר עבדו שם וגו׳ מה ע״א מיוחדת שהיא חובת הגוף ונוהגת בין בארץ ובין בחוצה לארץ אף כל שהוא חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בח״ל*). Dass der Sifre Recht hat, beweist unwiderleglich die Stelle Deut. 30, 1—2: „Wenn alle diese Dinge über dich kommen, der Segen und der Fluch, die ich dir vorgelegt habe, und du es unter all den Völkern, unter welche der Ewige, dein Gott, dich verstossen hat, dir zu Herzen nimmst und zum Ewigen, deinem Gotte, dich bekehrst und auf seine Stimme hörst ganz so, wie ich es dir heute gebiete usw.“ ושב וגו׳. Hier sehen wir deutlich, dass auch im Exile die Gebote, die Mose befohlen (ככל אשר אנכי מצוך היום) befolgt werden müssen, vgl. auch 11, 18. Wenn nun dennoch an mehreren Stellen gesagt wird, die Gebote seien in Palästina zu beobachten, so kann damit nur gemeint sein, dass dort alle Gesetze

---

*) „Im Lande“; daraus könnte man folgern, dass alle Gebote nur „im Lande“ gelten, deshalb heisst es: „alle Tage, die ihr auf dem Erdboden lebet.“ Aus letzterer Stelle würde man wieder schliessen, dass alle Gebote (ohne Ausnahme) sowohl im heil. Lande als im Auslande gelten, deshalb heisst es: „im Lande.“ Da nun die Schrift (das Ausland) einerseits miteinschliesst, andererseits ausschliesst, so muss man aus dem, was daneben im Abschnitte gesagt wird, die Bestimmung lernen. Es heisst da: „Vernichten sollt ihr alle Götzenkulte usw.“ — Sowie nun das Verbot des Götzendienstes, das die Eigentümlichkeit hat, eine persönliche (nicht auf das Land und dessen Produkte sich beziehende) Obliegenheit zu sein, sowohl im Lande als im Auslande in Kraft ist, ebenso sind alle ähnlichen Obliegenheiten sowohl im Lande als ausserhalb des heil. Landes in voller Kraft.

ohne Ausnahme giltig sind, während anderswo die auf das Land und seine Produkte sich beziehenden Gebote nicht beobachtet werden können. Dies wird auch in unserem v., wie ich glaube, durch die Bestimmung כל הימים וגו׳ על האדמה ausgedrückt. אדמה bedeutet oft Fruchtboden, Ackerland und unterscheidet sich dadurch von ארץ (Land, Erde überhaupt); vgl. איש האדמה, והאדמה לא תתן את יבולה, אוהב אדמה. Wenn demnach gesagt wird לעשות כל הימים אשר אתם חיים על הָאדמה, so wird zwar nur von der bestimmten אדמה des heiligen Landes gesprochen, aber zugleich angedeutet, dass nur diejenigen Gebote, die mit der אדמה im Zusammenhange stehen (התלויות בארץ), von dem Boden Palästinas abhängen, die anderen aber überall befolgt werden müssen.

VV. 2—3. Zerstören sollt ihr alle die Stätten, wo die Völker, welche ihr vertreibet, ihren Göttern gedient haben — auf den hohen Bergen, auf den Hügeln und unter jedem grünen Baume. 3. Reisset nieder ihre Altäre, zertrümmert ihre Standsäulen, verbrennet ihre Ascheren mit Feuer, zerhauet die Bilder ihrer Götter und vernichtet ihre Namen von jener Stätte.

אבד תאבדון, „gänzlich zerstören sollt ihr. מכאן לעוקר ע״ז שצריך לשרש אחריה*) (Ab. sara 45 b). המקומות, die Stätten des Götzendienstes mit Einschluss der abgöttischen Einrichtungen, wie in 2. Chr. 33, 19. Zu אשר עבדו שם ist את אלהיהם als Objekt zu betrachten, „wo die Heiden ihren Göttern gedient haben“ (vgl. Ibn Es.). אשר אתם יורשים אתם wird als Relativsatz eingefügt, der zugleich sagen will, dass diese Völker eben wegen ihres greuelhaften Götzendienstes von Israel vertrieben werden, um (nach Sifre) dadurch Israel zu ermahnen, nicht jenen Völkern nachzuahmen, da sie dann ebenfalls vertrieben werden würden. Das Verb ירש, welches eigentlich „in Besitz nehmen“ bedeutet, wird öfters in Bezug auf Personen gebraucht, und bedeutet „Land und Eigentum dieser Personen in Besitz nehmen“, so dass sie verdrängt und vertrieben werden. So erhält das Wort die Bedeutung „vertreiben“. על ההרים וגו׳ ist dem Sinne nach eigentlich eine Apposition zu המקומות, der Konstruktion nach aber ist es mit עבדו zu verbinden, weshalb auch unsere Weisen die Lehre anfügen: אלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם (die Götter auf den Bergen, aber nicht die Berge selbst), d. h. dass man nur solche

---

*) Wenn man einen Götzenkult ausrottet, muss man ihn bis auf die letzte Spur vernichten.

Götzen vernichten muss, die nicht am Boden haften, dagegen mit der Erde verbundene Dinge (מחובר), wie Berge und dgl., nicht als verboten gelten, trotzdem sie abgöttisch verehrt wurden. Nur solches מחובר, das von Menschen gehandhabt wurde (שיש בו תפיסת ידי אדם), wie ein Baum und dgl., kann nach Einigen in jedem Falle verboten werden, nach Anderen aber nur, wenn נטעו מתחילה לכך, wenn der Baum von vorne herein zum Zwecke des Götzendienstes gepflanzt worden (vgl. Ab. sara 45a u. b.). Hohe Berge und Hügel wählten die heidnischen Völker deshalb gerne zu Kultusstätten, weil sie sich da der Gottheit näher glaubten. Ebenso verrichteten sie ihren Götzendienst gerne unter einem grünen, dichtbelaubten Baume, in dessen Wipfel sie sich die Gottheit thronend dachten, deren Stimme man in dem geheimnisvollen Rauschen zu vernehmen glaubte.

מצבותם — מזבחותם. Nach der richtigen Erklärung Raschi's besteht ein מזבח aus vielen Steinen, eine מצבה aus einem Stein (מזבח של אבנים הרבה מצבה אבן אחת), weshalb auch bei מצבה der Ausdruck שבר, bei מזבח aber נתץ besser passt.° אשרה, nach LXX, Vulg. und Luther, denen viele neuere Uebersetzer folgen, „ein Hain". Die Veranlassung zu dieser Erklärung gab wohl die Stelle Deut. 16,21 לא תטע לך אשרה כל עץ, das man so verstand: Pflanze dir keinen Hain mit allerlei Bäumen. Allein diese Erklärung widerspricht ebenso der gesunden Sprachforschung, wie der jüdischen Tradition. 16, 21 ist anders zu erklären, s. weiter. Gesenius im Thes., ebenso Fürst, de Wette, Winer, Knobel und A. glauben Ascherah sei ein anderer Name für Astarte, als der Glücksgöttin (אשר, glücklich), der zu Ehren man hölzerne Säulen aufpflanzte, die ebenfalls אשרות genannt wurden. Dafür spräche allerdings der Umstand, dass in Richter 3, 7 gesagt wird, die Israeliten dienten den בעלים u. אשרות (2, 13: עשתרות), ferner dass 1. Kön. 18, 19 neben den נביאי הבעל auch נביאי אשרה genannt werden. Dennoch aber glaubt Movers (Phön. I S. 561), dem auch Ewald (Gesch. III S. 390) u. Schultz (Comm.) folgen, אשרה sei nicht die Glücksgöttin selbst, sondern nur ein religiöses Symbol zu Ehren dieser Göttin. Dass aber von Propheten und vom Dienste der אשרה die Rede ist, rührt daher, dass die heilige Schrift auch sonst die fremden Götter geradezu mit ihren Bildern identifiziert und die Verehrung, welche die Götzendiener ihrem Gotte zollen, als den hölzernen und steinernen Bildern erwiesen betrachtet (vgl. Schultz zu 5, 19). Dieses religiöse Symbol ist wahrscheinlich zumeist ein gerader Baum gewesen, wie unsere

Weisen behaupten (Ab. sara 48a). אשרה stammt dann, wie Mecklenburg, auch Mov. u. Schultz, meinen, von אשר, gleich ישר „gerade sein“ ab. לא תטע לך אשרה כל עץ muss dann erklärt werden: Pflanze dir keine Ascherah, ja gar keinen Baum (wie unsere Weisen sagen: אזהרה לנוטע אילן, s. weiter zur Stelle), ähnlich wie לא יהי׳ לכהנים הלוים כל שבט וגו׳, es sei nicht den levitischen Priestern, ja dem ganzen Stamme Lewi. Wenn die Mischna l. c. erzählt מעשה בצידן באילן שהיו עובדין אותו, und auch über לולב של אשרה verhandelt, so verdient ihre Ansicht über אשרה gewiss mehr Beachtung als die Erklärung von Gesenius.

Zu merken ist, dass oben 7, 5 umgekehrt bei Ascherah תגדעון und bei den פסילים das Gebot תשרפון באש steht, was allerdings besser passt, denn von einem Baum wird auch sonst גדע gebraucht (vgl. Jes. 9, 10), sowie von פסילים — שרף gesagt wird (7, 25). Allein auch שרף und כרת wird von אשרה gebraucht (vgl. Richt. 6, 25f. 2. Kön. 18, 4; 23, 6; 14), ebenso kann von פסילים auch der Ausdruck גדע gebraucht werden, wie 2. Chr. 34, 1 (vgl. auch Ez. 6, 6; Amos 3, 14 u. A.). Die Correktur der LXX ist daher unnötig. פסל ist ein metallenes, steinernes oder hölzernes Götzenbild. (Nur von dem hölzernen שרף, von den anderen גדע). ואבדתם. Richtig bemerkt Luzzatto, dass אִבֵּד sich von הֶאֱבִד unterscheidet. אבד heisst, „mit den Händen vernichten“, האבד aber „den Untergang einer Sache herbeiführen oder veranlassen“. So bedeutet 7, 24 והאבדת את שמם nur „du wirst dadurch, dass du sie selbst vernichtest, auch bewirken, dass ihr Name untergeht, der Vergessenheit anheimfällt“. Wenn dagegen hier geboten wird ואבדתם את שמם, so fordert das eine tatsächliche Vernichtung des Namens, d. h. eine Umänderung des Namens, wie unsere Weisen (Ab. sara 46a vgl. das.) erklären. (Vgl. Mecklenburg). מן המקום ההוא. Sifre: בארץ ישראל אתה מצוה לרדוף אחריה ולא בח״ל. Nur im Lande Israel bist du verpflichtet, dich zu bestreben, die Götzen zu vernichten, nicht im Auslande.

V. 4—7. Tuet nicht also dem Ewigen, eurem Gotte. 5. Sondern nach der Stätte, die der Ewige, euer Gott, von allen euren Stämmen erwählen wird, seinen Namen dort zu setzen, nach seiner Wohnung suchet und komme dahin. 6. Und bringet dahin eure Ganzopfer und eure Mahlopfer, eure Zehnten und die Hebe eurer Hand, eure Gelübdeopfer und eure freiwilligen Gaben, die Erstgeborenen eurer Rinder und eurer Schafe. 7. Und esset dort vor dem Ewigen, eurem Gotte, und freuet euch, ihr und eure Familien, mit allem

Erwerbe eurer Hand, womit der Ewige, dein Gott, dich gesegnet hat.

Diese vv. enthalten die Warnung, in Bezug auf den Ort des Gottesdienstes nicht den kanaanitischen Gebräuchen nachzuahmen. Eurem Gotte soll nicht auf allen hohen Bergen, auf Hügeln und unter grünen Bäumen geopfert werden. Dem einzigen Gotte soll auch nur an einer einzigen Stätte Opfer dargebracht werden, und diese Stätte wird von ihm selbst erwählt werden. Dies der einfache Sinn der Schriftworte. Doch aber haben unsere Weisen das Nebeneinanderstehen der Gebote ואבדתם את שמם und לא תעשון כן als ein Verbot (אזהרה) für נותץ אבן מן ההיכל (Steine vom Tempel zu reissen) und מוחק את השם (den Gottesnamen zu verlöschen) gedeutet. In der Tat ist diese אזהרה auch nach der einfachen Erklärung in den Worten לא תעשון כן enthalten; denn wenn man die Art, wie die Kanaaniter ihre Götter verehrten, Gott gegenüber nicht nachahmen darf, um wie viel mehr muss man die Vernichtung, die das Gesetz für die Heiligtümer dieser Götter gebietet, den Heiligtümern des Ewigen gegenüber vermeiden. כי אם אל המקום אשר יבחר ד׳ — תדרשו. Das Verb. דרש mit אל oder mit ל „etwas aufsuchen, nach etwas verlangen“. Nicht auf jedem Berge und auf jedem Hügel, die ihr euch auserwählet und nach denen ihr gelüstet, lässt Gott seine שכינה ruhen. כי יבושו מאילים אשר חמדתם ותחפרו מהגנות אשר בחרתם spricht der Prophet Jes. (1, 29) ganz im Sinne des Deut's. Die Bäume, nach denen ihr gelüstet und die Gärten, die ihr erwählet, sind nicht die Stätten Gottes. Deshalb אל המקום אשר יבחר ה׳ — תדרשו suchet den Ort auf, den Gott erwählt; לשכנו תדרשו suchet seine Wohnstätte auf. Dies ist ein höchst wichtiges Moment, wodurch sich Israels Religion von der heidnischen unterscheiden sollte. Bei letzterer kam es darauf an, אשר בחרתם, was die Menschen erwählten; Israel sollte aber nur aufsuchen אשר יבחר ד׳, was Gott erwählt. (דרש von einem Kultusorte, Am. 5, 5 ; דרש mit אל, Jes. 8, 18 ; mit ל, 1 Chr. 22, 19, weiter v. 30).

Es ist klar, dass die Schrift hier keineswegs von Jerusalem spricht, auch vorläufig gar nicht irgend eine Stadt bestimmen will. Der מקום אשר יבחר wird hier nur den הרים וגבעות ועץ רענן entgegengesetzt, die von Menschen auserwählte Plätze sind. Der erste Ort, den Gott erwählt hatte, war auch nicht Jerusalem, sondern Schilo. Dies sagt auch Jeremia, der doch dem Deut. so nahe stehen soll לכו נא אל מקומי אשר בשילו אשר שכנתי שמי שם בראשונה. Wenn nun die Kritiker meinen, der Deuteronomiker hätte mit dem מקום אשר יבחר

Jerusalem gemeint und nur den Namen nicht genannt, weil er seine Rede Mose in den Mund gelegt; so müssen wir dagegen einwenden, dass jeder Leser, der Mose von einem מקום אשר יבחר sprechen hört, gewiss zunächst an Schilo, den zuerst erwählten Ort, denkt.*) Der Ausdruck ist überdies so harmlos und dem Mose so angemessen, dass nur eine gewaltsame Hineinlegung hier eine Anspielung auf viel spätere Zustände erblicken kann. Dass bereits Mose eine einheitliche Kultusstätte angeordnet hat, lehrt auch Lev. 17, das noch viel strenger hierin ist als das Deut. Sollte er nun unmittelbar vor dem Einzuge in Kanaan nicht daran gedacht haben, dass Gott im Lande irgend einen Ort zum Sitze seines Heiligtums erwählen wird? Dies kann doch wohl niemand mit Grund behaupten. Wie soll er nun diesen Ort anders nennen als המקום אשר יבחר ה׳? Wie wenig es die Absicht des Deut.'s ist, Jerusalem für die einzige legitime Kultusstätte zu erklären, erhellt aus dem Umstande, dass in diesem Buche befohlen wird (27, 5 ff.), gleich nach dem Uebergange über den Jordan auf dem Berge Ebal einen Altar zu bauen und dort Opfer zu schlachten. Dabei werden die Worte gebraucht: וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה׳ אלהיך, ganz dieselben Worte, die hier v. 7 beim מקום אשר יבחר gesagt werden, so dass man berechtigt wäre, anzunehmen, es sei der Berg Ebal der auserwählte Ort, wie ja wirklich die Samaritaner in c. 27 statt הר עיבל den הר גריזים setzten und aus dieser Stelle die Heiligkeit ihres Tempels dokumentieren. Allein in Wahrheit bedeutet der Ausdruck המקום אשר יבחר ה׳ לשום את שמו שם ganz dasselbe, wie המקום אשר אזכיר את שמי (Exod. 20, 24), vgl. Lev. I S. 264. Jeder Ort, wo sich Gottes Herrlichkeit offenbart, ist geeignet zur Darbringung von Opfern. Daher war selbst zur Zeit des Verbotes der במות ausnahmsweise an manchen Orten gestattet Opfer dazubringen, da nämlich, wo sich Gottes Herrlichkeit sichtbar manifestierte, vgl. Lev. I 262 f.

In welcher Weise die Auserwählung der heiligen Stätte erfolgen wird, hat die Schrift nicht deutlich bestimmt. Unsere Weisen

*) Dafür spricht auch die Stelle Josua 9, 27, wo es heisst: Josua machte die Gibeoniter zu Holzhauern und Wasserschöpfern . . . . . . am מקום אשר יבחר, womit nur Schilo gemeint sein kann. Der Beweis von hier gilt auch nach Dillmann, der letztern Passus dem Rd zuweist. Dass auch in Gen. 49, 9 vom Zentralheiligtum zu Schilo die Rede ist und dass dieser Ort wahrscheinlich in der Lebensgeschichte Jakobs eine wichtige Rolle gespielt hat, ist von mir in „Isr. Monatsschrift“ (Beilage zur „Jüd. Presse“) 1884 S. 1 f.“ als Vermutung aufgestellt worden.

lehren hierüber im Sifre folgendes: דרוש עפ״י נביא יכול תמתין עד שיאמר לך נביא ת״ל לשכנו תדרשו ובאת שמה דרוש ומוצא ואח״כ יאמר לך נביא *) Die Erwählung kann also in zweierlei Art vor sich gehen, entweder das Heiligtum wird auf Befehl eines Propheten an einen Ort verlegt, oder man wählt selbst einen Ort zur heiligen Stätte, und diese Wahl wird dann durch einen Propheten bestätigt. Letzteres war bei Jerusalem der Fall wie Sifre weiter sagt: וכן אתה מוצא בדוד זכור ה׳ לדוד וגו׳ אשר נשבע וגו׳ עד אמצא מקום לד׳ משכנות לאביר יעקב מנין שלא תעשה אלא על פי נביא שנאמר ויבא גד ביום ההוא אל דוד ויאמר לו עלה הקם לד׳ מזבח בגרן ארונה היבוסי ואומר ויחל שלמה לבנות את בית ה׳ בירושלים בהר המוריה אשר נראה לדוד אביהו.**) In welcher Weise Schilo zur heiligen Stätte erklärt wurde, wird weder in der heiligen Schrift noch sonst wo angegeben. Josua 18, 1 heisst es bloss: ויקהלו כל עדת בני ישראל שלה וישכינו שם את אוהל מועד והארון וגו׳ ***) Wahrscheinlich wurde dieser Ort von Gott dem Josua als Sitz des Heiligtums bezeichnet (s. weiter unten). Eine andere Ansicht über אשר יבחר hat Ramban zu c. 17, 15, s. das. — מכל שבטיכם, s. Sifre.

לשום את שמו שם. Knobel, Keil und A. wollen gegen die Accente diesen Satz mit לשכנו verbinden. לְשִׁכְנוֹ soll ein Infin. sein, wie לְשָׁכְנוֹ. Gott erwählt den Ort seinen Namen dorthin zu setzen, ihn zu bewohnen. Geiger, (Urschr. S. 222) glaubt, sowohl die Punktation mit Chirek als auch die Trennung des לשכנו vom vorhergehenden Satze seien von den Massoreten absichtlich vorgenommen worden, um Anthropomorphismen wegzuschaffen. Noch andere Korrekturen sollen zu diesem Zwecke in unserem und in anderen Abschnitten der heil. Schrift vorgenommen worden sein. Ueber diese Hypothese vgl. zu v. 11. Hier wollen wir nur erklären, dass man bei ge-

---

*) Suche nach dem Ausspruch des Propheten. Man könnte meinen, du sollst warten, bis der Prophet es dir sagt, deshalb heisst es, „nach seiner Wohnung suchet und komme dorthin“, d. h. suche und finde, nachher wird der Prophet dir sagen.

**) So findet man bei David (Ps. 132): „Gedenke, o Ewiger, dem David alle seine Mühe, wie er geschworen usw., bis ich eine Stätte für den Ewigen finde, eine Wohnung für den Gewaltigen Jakobs“. Woher wissen wir, dass man es nur nach dem Ausspruch des Propheten ausführen soll? Es heisst (2. Sam. 24, 18): Gad kam an diesem Tage zu David und sprach zu ihm: Ziehe hinauf, errichte dem Ewigen einen Altar in der Tenne des Jebusiters Arawnah. Ferner heisst es (2 Chron. 3, 1): Salomo fing an, das Haus des Ewigen zu bauen in Jerusalem auf dem Berge Morija, wo (Gott) seinem Vater David erschienen war.

***) Es versammelte sich die ganze Gemeinde der Kinder in Israel in Schilo und stellte dort das Stiftszelt auf usw.

nauerer Betrachtung der Stelle den Accenten Recht geben muss. Schon Schultz bemerkt, die Ausdrucksweise würde zu pleonastisch sein, wenn man לשכנו mit לשום את שמו שם verbände, um so mehr, da לשום את שמו שם noch an mehreren Stellen vorkommt, ohne dass noch eine andere Bestimmung dabei stände (vgl. v. 21; 14, 24). Sodann hätte man nach Geiger ein ו׳ copul. erwartet (ולשכנו), nach den Andern aber, die das לשכנו auf den Namen beziehen, ist das letzte ו׳ überflüssig, Nach Allen aber ist die Konstruktion לשכנו nicht richtig. שכן mit dem Accus. findet man nur selten, und zwar nur in der Poesie in einigen bestimmten Ausdrücken, wie שוכן מרום, שכן ארץ u. dgl. Gewöhnlich aber, und in der Prosa überall, wird der Ort, wo man wohnt, mit ב׳, על, oder בתוך verbunden. Es hätte also hier לשכון בו oder לשכון שם stehen müssen. Es muss daher den Accenten gefolgt werden. „Seinen Namen dort zu setzen“ ist so viel, wie „seine Gegenwart dort kund zu tun“, denn der Name Gottes ist seine Offenbarung und seine Gegenwart.*) Diese Gegenwart Gottes wird aber hier auch mit dem Worte שכנו bezeichnet; es ist dasselbe, was das spätere שכינה ausdrückt. Gott ist überall (מלא כל הארץ כבודו); aber da, wo seine Anwesenheit sich offenbart, ruht seine שכינה, von diesem Orte kann man sagen, er ist die Wohnstätte Gottes. לשכנו kann entweder ein Inf. sein, und לשכנו תדרשו hiesse dann „sein Wohnen, d. h. seine Gegenwart, suchet auf“, oder es mag שֶׁכֶן ein Substantiv sein, das gleichbedeutend mit משכן, gerade wie קדש auch die Bedeutung von מקדש hat. Es mag dann שֶׁכֶן mehr abstrakt sein; so auch die aram. Targg. und der Syrer; ebenso der Talm. סנהדרין 11b: לשכנו תדרשו, כל דרישה שאתה דורש לא יהא אלא בשכנו של מקום.**)

תדרשו ובאת שמה. Dieselbe Verbindung Am. 5, 5: ואל תדרשו בית אל והגלגל לא תבאו (לבית אל = בית אל). Amos hatte unsere Stelle vor Augen. Mit dem ובאת שמה kann nur das Erscheinen an den Festtagen gemeint sein. Jedenfalls ist damit nicht das Kommen zur Darbringung von Opfern und Zehnten geboten, da hiervon erst im folgenden v. והבאתם שמה וגו׳ die Rede ist, (es wäre das ובאת שמה ein müssiges Gebot). Die Schrift meint hier vielmehr das Erscheinen vor

---

*) Vgl. noch „Die wichtigsten Instanzen“ S. 83f., wo im Hinblick auf 2. Sam. 6, 2 erklärt wird, dass mit der Anwesenheit der Bundeslade an einem heiligen Orte, der Name Gottes dort wohnt und dass dies mit לשכן את שמו שם gemeint sein mag.

**) „Seine Wohnstätte suchet“ d. h. „all euer Forschen (die gesetzlichen Kalenderbestimmungen) sollen nur bei der Wohnstätte Gottes stattfinden.

Gott, um sich anbetend niederzuwerfen (להשתחות), vgl. 1. Sam. 1, 3; 19, Jes. 66, 23. Solche Wallfahrten sind aber im Pent. nur für die 3 Hauptfeste angeordnet. ובאת will die Pflicht jedem Einzelnen auflegen, nicht etwa bloss einer Vertretung des ganzen Volkes. Samar. corrigiert ובאתם.*)

והבאתם שמה. Wenn ihr nach dem Heiligtume an den Festtagen wallet, sollet ihr zugleich eure Gelübde bezahlen. Das Verbot בל תאחר ist in 23, 22 gegeben. Hier wird die Zeit genauer bestimmt, wann man verpflichtet ist, die gelobten Opfer zu bringen. Sifre: למה נאמר ובאת שמה והבאתם שמה לקובעם חובה שלא יהא אלא ברגל ראשון שפגע בו**). Doch ist dies nur ein Gebot (מצות עשה); das Verbot בל תאחר hat man erst dann übertreten, wenn man 3 Wallfahrtsfeste hat verstreichen lassen, ohne das Gelobte zu bezahlen (Sifre und ראש השנה 4a ff.).

Von den Dingen, die nach der heiligen Stätte gebracht werden müssen, werden hier, gewiss nicht ohne Absicht, 7 aufgezählt, die in vier Teile zerlegt werden. Die ersten beiden עולותיכם וזבחיכם scheinen alle Opferarten zusammenzufassen, von denen die נדריכם וגו׳ nur eine besondere Art sind. Sehr oft werden in der heil. Schrift sämtliche Opferarten als עולה וזבח bezeichnet (vgl. z. B. Jos. 22, 26; 2. Kön. 5, 17; Jer. 7, 22; Ez. 40, 42). Weiter v. 27 wird auch nur von עולות und זבחים gesprochen. Zu den ersteren Opfern gehören diejenigen, von denen auch das Fleisch auf den Altar kommt, הבשר והדם על מזבח; zu letzteren diejenigen, deren Fleisch, gleichviel von wem, gegessen wird, והבשר תאכל. Jedoch spricht die Schrift hier zuerst von den Pflichtopfern und erst später mit ונדריכם ונדבותיכם von den freiwilligen Opfern. (Vgl. meine Schrift „Die wichtigsten Instanzen usw.“ S. 96).

ואת מעשרותיכם ואת וגו׳. Es muss hier auffallen, dass gerade bei diesen beiden, und dies auch nur hier zum ersten Male, nicht aber weiter in v. 11 das Wort ואת steht. Noch auffallender ist es, dass unsere Weisen, die gewöhnlich solche Wörter nicht unbeachtet

---

*) In dem (in J. Lewy's Jubelschr.) von Schechter ed. Genisa-Fragment eines tannaitischen Midrasch zu Deut. 12 (Mechilta) heisst es: ובאת [שמה למה נאמר] לפי שהוא אומר והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם אין לי אלא שעת קרבן לכריעה ולהודיה ולהשתחויה ולתפילה [מנין ת״ל ובאת שמה] מכל מקום. Dies stimmt vollkommen mit unserer Erklärung überein.

**) Weshalb wird gesagt: „Wenn du dorthin kommst, so bringet dorthin“? Dies will es als Pflicht festsetzen, dass (die Darbringung der Gelübdeopfer) am ersten Wallfahrtsfeste, das man vor sich hat, stattfinden müsse.

lassen, hier gar nichts bemerkt haben.*) Vielleicht soll das ואת hier den bestimmten Artikel vertreten, der wegen der Suffixe nicht gesetzt werden konnte, und es mag damit angezeigt werden, dass nur von einem bestimmten מעשר und einer bestimmten תרומה die Rede ist, u. z. von dem מעשר und der תרומה, von denen an den meisten Stellen im Deut. gesprochen wird. Bei allen anderen hier genannten Opfern ist keine weitere Bestimmung nötig; nur beim Zehnten und der Hebe, wo es zweierlei oder gar dreierlei Zehnten und viererlei תרומות gibt, bedarf es einer genaueren Bestimmung. Hiermit ist zugleich die Frage entschieden, welcher Zehnte unter dem Worte מעשרותיכם verstanden ist. Nach R. Akiba in Sifre und בכורות 53a ist hier von zwei מעשרות die Rede, מעשר בהמה und מעשר דגן. Doch mag dies nur דרש sein. V. 17 jedoch zeigt, dass dem einfachen Sinne nach hier zunächst von מעשר דגן תירוש ויצהר gesprochen wird, wofür ebenfalls die Mehrzahl passt. Ramban meint, dass hier auch von dem מעשר gesprochen wird, der den Leviten gehört; auch diesen soll man nach dem Tempel bringen, um ihn an die dort anwesenden Leviten zu verteilen, wie der Prophet Maleachi spricht (3, 10): הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי. Zur Zeit Hiskias brachte man den Zehnten nach Jerusalem 2 Chr. 31, 5 ff., und zur Zeit Nehemia's verpflichtete man sich, מעשר und תרומה nach dem Tempel zu bringen (vgl. Nehem. 10, 36 ff. und 13, 12). Dort wurden die Gaben an die Einzelnen verteilt (das. 13, 13). Allein dann wäre es den Leviten verboten gewesen, ihren מעשר ausserhalb der heil. Stadt zu verzehren, da ja in v. 17 verordnet wird: לא תוכל לאכול בשעריך מעשר וגו׳, was aber aus zwei Gründen nicht denkbar ist: 1) da die Leviten den Zehnten statt ihres Anteils am Lande erhielten und sich davon ernährten, so hätten sie ausserhalb Jerusalem's nichts zu essen gehabt; und 2) wird Num. 18, 31 ausdrücklich vom Zehnten der Leviten gesagt: ואכלתם אותו בכל מקום; dabei ist davon abgesehen, dass auch nach der jüd. Trad. מעשר ראשון überall gegessen werden darf. Es bleibt uns daher nur die Annahme übrig, unsere Stelle spreche bloss von מעשר שני, wofür auch das ואת zeugt. (Ueber ואת vgl. noch weiter unten).

---

*) Bloss in dem oben erwähnten Mechilta-Fragment wird das את gedeutet: מעשרותיכם זה מעשר שני **ואת** מעשרותיכם זה פדיון מעשר שני **תרומת ידכם** אלו הבכורים **ואת** תרומת ידכם זה עיטור הבכורים. Hiernach ist מעשרותיכם der zweite Zehnt, und ואת fügt auch die Lösung des zweiten Zehnten hinzu (dass auch das Lösegeld in der heiligen Stadt verzehrt werde). Das ואת bei תרומת ידכם fügt die Bekränzung der Erstlinge hinzu (vgl. M. Bikkurim 3, 9 f.).

Nun haben aber die Kritiker hinsichtlich des Zehnten eine Differenz zwischen dem Deut. und dem sogen. Priestercodex (PC) finden wollen. Das Deut., meinen sie, wisse gar nichts von einem Zehnten, den man den Leviten geben muss, auch nicht von einem animalischen Zehnten, und ebenso soll der PC von dem Zehnten des Deut., der nach Jerusalem gebracht und dort in Freudenmahlen verzehrt werden soll, nichts wissen wollen. Allein es ist zuvörderst entschieden falsch die Behauptung, dass der PC vom zweiten Zehnten nichts wissen wolle. Lev. c. 27, welches doch nach den Kritikern zu den PC-Schriften gehört, spricht (v. 30f.) ohne Zweifel von demselben zweiten Zehnten, über den auch das Deut. handelt. Es ist unmöglich mit den Neuern anzunehmen, dass hier wie in Num. 18 der Leviten-Zehnt gemeint sei, da erstens von diesem nicht gesagt werden konnte: יהיה קדש לה׳, da ja nach Num. 18, 25ff. von diesem Zehnten nur der zehnte Teil (מעשר מן המעשר) heilig ist und den Priestern gegeben werden muss. Nur dieser Teil wird das. v. 29 חלבו את מקדשו genannt. Dagegen heisst es dort weiter v. 31: בהרימכם את חלבו ממנו ונחשב ללוים כתבואת גרן וכתבואת יקב ואכלתם אותו בכל מקום. Dieser Zehnte könnte also nicht im ganzen קדש לה׳ genannt werden. Zweitens wird in Lev. 27, 31 bestimmt: ואם גאל יגאל איש ממעשרו חמישיתו יוסף עליו. Von einem Auslösen des Leviten-Zehnten ist aber nirgends die Rede. Nur hinsichtlich des zweiten Zehnten wird Deut. 14, 24ff. die Bestimmung getroffen, man könne ihn, wenn der Weg nach der heiligen Stadt zu weit ist, auslösen, nicht aber vom ersten. Ja, in Num. 18 wird doch bestimmt, man solle die Erstgeborenen von Menschen und vom unreinen Viehe lösen (vgl. Lev. 27, 27). Würde dies auch beim dortigen Zehnten gestattet sein, so hätte auch dabei diese Bestimmung nicht verschwiegen werden dürfen. Ausserdem ist eine solche Bestimmung beim Leviten-Zehnten gar nicht denkbar. Zu welchem Zwecke sollte wohl jemand diesen Zehnten auslösen und noch den fünften Teil darauflegen; da würde die Schrift ein Gesetz erlassen haben, das niemals praktische Anwendung gefunden hätte. Nur vom zweiten Zehnten, der nach der heiligen Stadt gebracht werden musste, lässt es sich denken, dass Manche ihn lieber auslösten, wenn sie auch ein Fünftel hinzuzufügen hatten, um somehr, da ja ohnedies das Ganze vom Eigentümer selbst verzehrt werden konnte. (So auch unsere Weisen). Siehe auch m. Commentar zu Lev. II 409.

Ist es aber einmal entschieden, dass der PC ausser dem Leviten-Zehnten noch einen Zehnten kennt, der nach den Bestimmungen, die über ihn getroffen werden, kein anderer ist als der deuteronomische Zehnt, so kann von einer Differenz zwischen beiden Gesetzgebungen mehr keine Rede sein. Wollte man daraus, dass das Deut. vom Leviten-Zehnten nichts erwähnt, schliessen, dass er davon nichts wisse, so könnte man ebenso annehmen, dass zur Zeit des Nehemia das Deuteron. noch nicht existiert oder nicht als Gesetzbuch anerkannt war, weil nach Nehem. 10, 36 ff. die Israeliten sich verpflichteten, Erstlinge, Erstgeborene, Heben, die Teighebe, Levitenzehnten zu spenden, vom zweiten Zehnten jedoch gar keine Rede ist. Ja, Nehemia müsste auch den Lev. nicht gekannt haben, denn auch der animalische Zehnt fehlt dort, was in 2. Chr. 31, 6 ja steht. Sowie man nun aus dem Stillschweigen in Nehemia nichts zu schliessen berechtigt ist, weil dort nur von den Priester- und Levitengaben die Rede ist, ebensowenig darf man im Deut. von einem solchen argumentum e silentio Gebrauch machen. Im Deut. werden nur diejenigen Dinge erwähnt, die man nach der heiligen Stadt bringen musste, und auch davon wird manches nicht ausdrücklich erwähnt. Hierzu gehören die Baumfrüchte im 4. Jahre (vgl. Lev. 19, 24), die unter קדש 26, 13 implicite enthalten sind, und der Viehzehnt, der entweder in מעשרותיכם (wenn auch nicht in erster Linie, s. oben) oder in זבחיכם oder endlich in קדשיך v. 26 mitenthalten sein kann.

Es lässt sich aber auch positiv beweisen, dass das Deut. den Leviten-Zehnten kennt, wie dies bereits Hengstenb. (III, S. 408 ff.) dargetan hat. 1) C. 18, 1 wird die Verordnung erlassen, dass dem ganzen Stamm Lewi kein Anteil gegeben werde unter seinen Brüdern, da der Ewige sein Teil ist. Da nun aber im ganzen Deut. den Leviten kein Einkommen zugewiesen wird (denn dass er mit den andern Armen, |Waisen und Witwen zu Freudenmahlen geladen wird, kann doch nicht als Anteil betrachtet werden), so muss notwendig das Deut. an den in Num. 18 vorgeschriebenen Leviten-Zehnten gedacht haben, das daselbst v. 24 ausdrücklich als נחלה bezeichnet wird. 2) In Deut. 10, 9 heisst es: על כן — ה׳ הוא נחלתו כאשר דבר — לו, ebenso 18, 2. Dieses כאשר דבר kann nur auf Num. 18, 24 Bezug nehmen, wo Gott die Anordnung trifft, dass den Leviten kein Teil gegeben werde, weil er ihr Erbe sein wolle. Dem Deut. hat also das Gesetz über den Leviten-Zehnten vorge-

legen und er zitiert dasselbe. Vgl. auch „Die wichtigsten Instanzen u. s. w.“ S. 134ff. und Comm. zu Lev. II, S. 409.

Was nun den zweiten Zehnt betrifft, so haben bereits Michaelis, Hengstenb. u. A. mit gutem Grunde behauptet, dass dieser schon vor der Gesetzgebung in Israel üblich gewesen. Bei Abraham finden wir Gen. 14, 20, dass er dem Malki Zedek, der ein Priester des höchsten Gottes war, den Zehnten von allem gegeben. Solche Priester mögen jedoch später nicht mehr existiert haben, und Jakob gelobte Gen. 28, 22 וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך. Hier kann an die Abgabe des Zehnten an einen Priester nicht gedacht werden. Vielmehr hat Jakob Gott selbst den Zehnten entrichtet (עשר אעשרנו לך) indem er denselben zu Opfern und Opfermahlen verwendete. Daher finden wir auch bei Jakob zum erstenmal die זבחים. Diese Sitte mag sich nun bei manchen Nachkommen Jakobs erhalten haben. Die Schrift redet daher sowohl in Lev. 27, als auch im Deut. von diesem Zehnten als von etwas Bekanntem, wenn auch nicht als Gesetz Bestimmtem (daher das ואת vor מעשרותיכם), das jetzt nur gesetzlich fixiert und wozu einige neue, dem Gottesgesetze entsprechende Bestimmungen erlassen werden, wie, dass er heilig sei dem Ewigen und dass man beim Lösen desselben ein Fünftel hinzuzufügen hat (Lev. 27, 30f.). Aehnlich waren auch andere Gebote, wie die Schwagerehe u. a., schon vor der sinaitischen Gesetzgebung im Gebrauche.

Man hat auch nicht mit Unrecht vermutet, dass die Erzählung Gen. 47, 19—24, nach welcher die Aegypter vom Ertrage ihres Feldes den fünften Teil an den König abliefern mussten, den Zweck hat, den Israeliten zu Gemüte zu führen, dass Gott als ihr unsichtbarer König, wenn er ihnen zwei Zehnten zu geben gebietet, nichts mehr fordert, als was die Aegypter ihrem sichtbaren Könige leisten müssen.

Dass die Israeliten schon in den frühesten Zeiten des zweiten Tempels den ersten und zweiten Zehnten gegeben haben, lehrt Tobit 1, 7 und LXX zu 26, 12, sowie die talmudische Tradition. Aber auch für die Zeit des ersten Tempels bezeugt die Stelle 2. Chr. 31, 6, dass man den zweiten Zehnten gebracht hat, denn מעשר קדשים kann nur heissen, der Zehnt, der heilig ist, nämlich מעשר שני. Beweis: es steht neben מעשר בקר וצאן, der nicht den כהנים gehörte, da er in Neh. 10 nicht vorkommt. Mehreres über den zweiten Zehnt im Abschn. עשר תעשר (c. 14, 22ff.).

ותרומת ידכם. Nach Ramban bedeutet dieser Ausdruck eine den נדרים ונדבות coordinierte Opfer-Spende (vgl. R. Elia Wilna im אדרת אליהו). נדרים sind die Opfer, die man mit הרי עלי gelobt, נדבות sind die Opfertiere, die man durch הרי זה geweiht hat (vgl. Lev. I, S. 248), תרומת יד aber ist eine Spende von Gold, Silber oder auch ein Tier, das man von seinem Vermögen „abhebt" und ins Heiligtum dem Ewigen bringt. Nach neuern Erklärern (z. B. Schultz) ist תרומה hier eine freiwillige Gabe, namentlich vom Vegetabilienertrage, die man an sich nicht als ein eigentliches Opfer darbringen konnte, dennoch aber gern weihen wollte. Allein abgesehen davon, dass diese Erklärung der jüdischen Trad. widerspricht, wäre es auch sehr auffallend, wenn das Deut., welches einen ganzen Abschnitt (26, 1—11) dazu verwendet, um einzuschärfen, die Erstlinge nach dem erwählten Orte zu bringen, und dabei ein besonderes Dankgebet zu verrichten befiehlt, hier unter den nach Jerusalem zu bringenden Gegenständen nicht auch die Erstlinge aufzählte. Es liegt daher auf der Hand, dass wir in der תרומת יד die בכורים haben, wie dies auch unsere Weisen lehren. Das Wort תרומה ist von sehr weiter Bedeutung. Num. 18 wird es vom Zehnten und vom Zehnt des Zehnten, Num. 15, 19 vom Erstling des Teiges, 31, 41 vom Beuteanteil des Ewigen, Exod. 25, 2 von den Beiträgen zur Stiftshütte, Lev. 7, 8 u. a. vom Priester-Anteil an den Opferstücken gebraucht. Wir haben im Comm. zu Lev. I, S. 64 dargelegt, dass alle diejenigen Gaben, die ursprünglich Gott geweiht werden, mag sie dann aus Gottes Hand der Priester oder ein Anderer bekommen, תרומה genannt werden. Mit Recht verdienen dann die Erstlinge als das Erste, das vom Bodenertrage Gott geweiht wird, den Namen תרומה, und das ואת wird vielleicht der תרומה deshalb vorausgesetzt, um eben diese erste und vorzüglichste תרומה zu bezeichnen. Natürlich ist das את nur zum erstenmale nötig. Wenn nun auch unsere Weisen auf das ידכם Gewicht zu legen scheinen und das ולקח הכהן הטנא מידך (26, 4) herbeiziehen, so wird das wohl nur eine דרשה sein. In Wahrheit ist schon daraus bewiesen, dass hier בכורים gemeint sind, weil es unmöglich ist, dass im Deut. bei Aufzählung der Gegenstände, die man an die erwählte Stätte bringen muss, die so wichtigen בכורים verschwiegen sein sollen. ונדריכם ונדבותיכם, s. zu Lev. 7, 16. ובכורות וגו׳, siehe weiter im Abschn. כל הבכור 15, 19.

ואכלתם שם. Wer die Gaben essen soll, wird nicht angegeben, weil dies schon an andern Stellen bestimmt wird; so sind unter

den vorher genannten Gegenständen manche, die nur dem Priester zu essen erlaubt sind, wie בכורים und בכורות. Das לפני ה׳ אל׳ ist ebenfalls ein weiter Begriff, manchmal wird der Ausdruck vom Tempel, manchmal vom Vorhof, und hier von der ganzen heiligen Stadt gebraucht. Zu ושמחתם ist als Subject אתם ובתיכם zu nehmen, während der Relativsatz אשר ברכך mit בכל משלח ידכם zu verbinden ist. ובתיכם, eure Familie; nach v. 12 u. 18, gehören dazu בנך ובתך עבדך ואמתך. — משלח ידכם (vgl. 15, 10), der Gegenstand des Handausstreckens, der Besitz. Der Ausdruck kommt nur im Deut. vor. Doch ist מִשְׁלַח יד in Jes. 11, 14 derselben Bedeutung. אשר ברכך. ברך mit dem dopp. Accus., vgl. Gen. 49, 25, Jes. 19, 25.

VV. 8—14. Tut nicht ganz so, wie wir heute hier tun, jeder alles, was in seinen Augen recht ist. 9. Denn ihr seid bis jetzt noch nicht zur Ruhe und zum Erbbesitz gekommen, den der Ewige, dein Gott, dir gibt. 10. Habt ihr aber den Jordan überschritten und wohnet im Lande, das der Ewige, euer Gott, euch zum Erbe gibt, und hat er euch Ruhe verschafft vor allen euren Feinden ringsum, so dass ihr in Sicherheit wohnt. 11. Dann sollt ihr an den Ort, den der Ewige, euer Gott, erwählen wird, um seinen Namen dort wohnen zu lassen — dahin sollt ihr bringen alles, was ich euch befehle, eure Ganzopfer und eure Mahlopfer, eure Zehnten und die Hebe eurer Hand und alle eure auserlesenen Gelübdeopfer, die ihr dem Ewigen gelobet. 12. Und freuet euch vor dem Ewigen, eurem Gotte, ihr, eure Söhne und eure Töchter, eure Knechte und eure Mägde und der Lewi, der in euren Toren ist, da er kein Teil und Erbe bei euch hat. 13. Hüte dich, dass du deine Ganzopfer nicht an jedem Orte, den du ersiehst, darbringest, 14. Sondern an dem Orte, den der Ewige in einem deiner Stämme erwählen wird, dort sollst du deine Ganzopfer darbringen und dort alles tun, was ich dir befehle.

Während in den vv. 4—7 nur verboten ward, den heidnischen Gebräuchen in Bezug auf die Opferstätten nachzuahmen, geht das Gesetz hier noch um einen Schritt weiter und verbietet jeden Altar ausser dem von Gott erwählten. Die Schrift verbietet für die Zeit, in der man zur Ruhe gekommen sein wird, Opfer zu bringen בכל מקום אשר תראה, an jedem Privataltar, und beginnt dieses Gesetz ebenfalls mit den Worten לא תעשון, wie das vorhergehende (v. 4). Solche Privataltäre wurden später, und zwar schon zur Zeit Samuels, mit dem Namen במות bezeichnet. Merkwürdig ist es, dass der

Pent. diesen Terminus noch nicht kennt, und dies ist ebenfalls ein starker Beweis für die Authentie des Deut.'s. Im Pent. kommt wohl der Ausdruck במות vor; aber damit werden bloss die Götzenaltäre bezeichnet. So במות ארנן, Num. 21, 28, במות בעל 22, 41, במותיכם Lev. 26, 30; במות, die zu Ehren Gottes gemacht und auf denen dem Gotte Israels Opfer dargebracht werden, kennt der Pentateuch nicht. Auch die BB. Jos. und Richter kennen diesen Terminus noch nicht. Erst das Buch Samuelis kennt eine במה, auf der dem wahren Gotte Opfer dargebracht werden (1. Sam. 9, 12; 13; 19; 25). Wahrscheinlich kam dieses Institut erst nach der Gefangennahme der Bundeslade unter dem Richter Samuel auf, zu welcher Zeit nach der Tradition unserer Weisen, worüber auch in Lev. I, S. 262f. ausführlich gesprochen ist, die במות erlaubt waren. In der ersten Regierungszeit Salomos gab es mehrere במות im Lande, und zu גבעון war die במה גדולה (1. Kön. 3, 3—4). Selbst nachdem der Tempel gebaut war, und nach dem Gesetze die במות aufhören sollten, finden wir diese noch sogar unter den frommen Königen im Schwange, was im B. der Kön. immer tadelnd erwähnt wird (1. Kön. 15, 14; 22, 44 u. a.). Erst Hiskija unternahm es, die במות abzuschaffen und das pentateuchische Gesetz zur Geltung zu bringen (2. Kön. 18, 4); und Josija vernichtete diese Kultusstätten ganz und gar in dem Lande (2. Kön. 23, 8ff.).

Das Verbot der Privat-Opferstätten schliesst sich an den gegenwärtig unter den Israeliten herrschenden Gebrauch an. „Tut nicht so, wie wir heute hier tun“. Dies setzt voraus, dass man zur Zeit Mose's an allen Orten Opfer bringen durfte, was aber von Lev. 17 widersprochen wird, wo die Verordnung vorkommt, dass jeder, der ausserhalb der Stiftshütte ein Opfer darbringt, ausgerottet werde. Ibn Esra und viele Neuere wollen deshalb annehmen, dass trotz des Verbotes dennoch viele Unregelmässigkeiten und Uebertretungen vorgekommen sind, so dass jeder tat כל הישר בעיניו. Doch muss alles, was man als Beweis dafür angeführt hat, als nicht zutreffend erklärt werden. Lev. 17, 7 beweist nur für die Zeit vor der Gesetzgebung, da das Opfergesetz am Sinai gegeben wurde (vgl. Lev. 7, 38). Die Unterlassung der Beschneidung, Jos. 5, 5; 7, ist nicht aus Abfall zu erklären, da doch das ganze Volk unbeschnitten war und gewiss nicht das ganze Volk abgefallen war. Amos 5, 26 endlich beweist nach der im Comm. zu Lev. I 266 gegebenen Erklärung ebenfalls nichts. Aus Ez. 20 ist allerdings zu ersehen, dass manche Gesetze in der Wüste vernach-

lässigt wurden; allein ebendas. v. 28 wird ausdrücklich angegeben, dass erst nach der Einnahme Kanaans der Höhendienst eingeführt wurde. Ausserdem bemerkt Ramban mit Recht, das Mose nicht gesagt hätte ככל אשר אנחנו עושים, wenn von einer Gesetzesübertretung die Rede wäre, sondern ככל אשר עשיתם. Aber auch die Erklärung des Ramban verträgt sich nicht gut mit dem Wortlaut der Schrift. Er meint nämlich, in der Wüste konnte insofern jeder tun כל הישר בעיניו, indem er weder Opfer noch Erstgeborene noch Zehnten u. s. w. darzubringen verpflichtet war. Allein das Verbot in v. 13 השמר וגו׳ בכל מקום אשר תראה zeigt deutlich, dass die jetzige Willkür nicht im Unterlassen der Opfer, sondern darin besteht, dass man dieselben darbringt בכל מקום אשר תראה. Wir glauben daher am einfachsten die Schriftstelle durch folgende Annahme zu erklären. Die Mischna, Ende Sebachim, nimmt zwar an, dass erst mit der Ankunft in Gilgal die במות erlaubt waren; doch erklärt schon Maimon. im Comment. das., dass der Grund dieser Erlaubnis nur der war, dass die Prämisse des früheren Verbotes weggefallen war. In Lev. 17 wurde nur verboten, im Lager oder ausserhalb des Lagers zu opfern, und zwar deshalb, damit die Israeliten nicht den שעירים, die nach dem damaligen Wahnglauben in der Wüste hausten, opfern sollten. Sobald aber das Lagerleben aufgehört hatte, die Israeliten in bewohntes Land gekommen waren, und die Besorgnis wegen des שעירים-Dienstes wegfiel, wurde das Verbot nicht beobachtet (vgl. Lev. I 470). Nun ist es selbstverständlich, dass aus diesem Grunde schon nach der Eroberung des transjordanischen Landes das Verbot in Lev. 17 mehr keine Geltung finden sollte. Wenn nun auch nach der Tradition der Mischna dasselbe erst in Gilgal aufgehoben wurde, so mag aber dennoch tatsächlich das Gesetz schon früher nicht beobachtet worden sein, weil die Grundlage desselben fehlte. Es hat daher das איש כל הישר וגו׳ allerdings etwas tadelndes; aber es ist nicht mehr eine solche schwere Sünde, wie sie nach dem Verbote in Lev. 17 wäre, es ist nur eine Verletzung des Grundsatzes דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו (Beza 5a)*). — Es könnte aber auch mit dem היום die nächste Zeit gemeint sein, und Mose hätte hier die Zeit von der Ankunft

*) Das Hauptgewicht mag wohl im Gesetze Lev. 17 darauf gelegt worden sein, kein Tier zu schlachten, das nicht Gott zum Opfer gebracht wurde, weil dies als שפיכת דם betrachtet wird, die במות wurden nur des שעירים-Kultus wegen verboten. Bei einem derartigen entschuldbaren Vergehen ist das אנחנו עושים weniger auffallend; vgl. עד אנה מאנתם (Exod. 16, 28) und B. kamma 92a.

in Gilgal bis zur völligen Besitznahme des Landes im Auge. So finden wir auch oben 8, 18 למען הקים את בריתו אשר נשבע לאבותיך כיום הזה; ferner 9, 1 אתה עובר היום את הירדן, wo ebenfalls unter היום die nächste bevorstehende Zeit gemeint ist. Wenn nun Mose erklärt hat, dass sofort nach dem Uebergange über den Jordan die במות erlaubt sein sollen, und jeder כל הישר בעיניו tun könne, so kann er auch sagen עושים היום איש כל הישר בעיניו; und היום hat hier die Bedeutung „diese Zeit“, wie ja יום oft „Zeit“ bedeutet. Diese unsere Deutung liegt auch in einer Erklärung des Sifre: לא תעשון צאו ועשו מכאן אמרו עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות ועבודה בבכורות משהוקם המשכן נאסרו הבמות ועבודה בכהנים עד שלא באו לשילה הותרו הבמות משבאו לשילה נאסרו הבמות וכו׳*).

Wiewohl in der Schrift nicht ausdrücklich zu gewissen Zeiten die Privataltäre (במות) gestattet werden, so muss es doch hierüber bestimmte Traditionen gegeben haben, die hier in v. 8 vorausgesetzt werden. Dies beweisen schon die zahlreichen Halachot, die in Mischna, Tosefta, in den Midraschim und in den beiden Talmuden aufbewahrt sind und die genaue Bestimmungen darüber enthalten, welche Opfer an den Bamot gestattet waren und wodurch sich der Bama-Opferdienst vom Opferdienst im Zentralheiligtum unterschied. Diese Bestimmungen sind (wenn auch nicht vollständig) zusammengestellt im משנה למלך Hil. קרבן פסח 1, 3. —

*) „Tuet (später) nicht“, (dies lehrt): Gehet hinaus und tuet! (d. h. jetzt dürft ihr so tun). Daraus hat man gefolgert: Bevor die Stiftshütte errichtet war, waren die Bamot erlaubt, und der Opferdienst wurde von den Erstgeborenen versehen. Nachdem die Stiftshütte errichtet war, wurden die Bamot verboten und der Opferdienst durch die Priester verrichtet. Bevor man nach Schilo gekommen war, waren die Bamot erlaubt. Als man nach Schilo kam, wurden die Bamot verboten u. s. w. — Es ist merkwürdig, dass der Sifre nicht den terminus a quo angibt, wann die Bamot vor der Ankunft in Schilo erlaubt wurden, während die Mischna (Seb. 14, 5) diesen Zeitpunkt mit den Worten באו לגלגל zu bestimmen scheint. Es wäre demnach nach Sifre die Annahme nicht ausgeschlossen, dass schon im Ostjordanlande die Bamot gestattet waren. Vielleicht nennt die Mischna auch nur deshalb גלגל, weil dort die במה גדולה war, wie sie auch später aus demselben Grunde נוב und גבעון nennt. — Es gibt übrigens Tannaïm, welche meinen, dass auch während das Heiligtum in Schilo stand, die Bamot gestattet waren (Sebachim 119b, Mechilta, Anfang, vgl. זית רענן zur Stelle). Doch kann sich dies bloss auf die Zeit der Richter beziehen, die Zeit der Unruhen; denn zur Zeit Josua's waren sicherlich die Bamot verboten, wie Josua c. 22 beweist. Mit Not könnte man allerdings annehmen, die letztere Stelle spricht speziell von den Opfern, die auf einer במה קטנה niemals dargebracht werden durften.

Nach der Ansicht einiger Gesetzeslehrer im Talmud sind nach der Zerstörung des Tempels die Bamot wieder erlaubt (Megilla 10 a, vgl. Tosafot Makkot 19 a v. ואי). Wenn nun auch diese Ansicht nicht als Halacha rezipiert worden ist (vgl. Maim. בית הבחירה 1, 3 und 6, 15), so mögen dennoch die ägyptischen Juden, gestützt auf diese Ansicht, nach der Zerstörung des ersten Tempels in ihrem Lande einen Opferkultus eingeführt haben, wie dies die in neuester Zeit entdeckten Papyri beweisen. — Es ist ferner zu beachten, dass selbst zur Zeit, da die Privataltäre gestattet waren, dennoch in gewisser Beziehung eine Zentralisation des Opferkultus insofern existiert hat, als der öffentliche Gottesdienst durch die Gemeindeopfer (קרבנות צבור) nur auf der grossen Bama (במה גדולה oder במת צבור) verrichtet wurde, wie dies an den Kultusstätten zu Gilgal, Nob und Gibeon der Fall war (Josua 5, 10; 1. Sam. 21, 7; 1. Kön. 3, 4). Noch in anderen Beziehungen galt nach der Halacha die „grosse Bama“ als das Zentralheiligtum (vgl. Tosefta Sebachim c. 13; Megilla 9 b und משנה למלך l. c.). — Den Grund, warum neben der Zentral-Kultusstätte der grossen Bama die Privat-Bamot erlaubt waren, erblickt Hirsch darin, dass jenes Zentral-Heiligtum noch nicht die vom Gott erwählte Stätte war. Es mag aber noch der Grund, der hier in der Schrift angegeben wird, als wesentliches Moment hinzukommen, dass Israel in jenen Zeiten noch nicht zur Ruhe gekommen war, und Gott erst nach Eintritt der vollständigen Ruhe für Israel die Stätte bezeichnen wollte, wo „sein Name“ zu finden sein soll.

„Denn ihr seid noch nicht zur Ruhe gekommen“ ist der Grund, warum „heute“ jeder tut, was ihm beliebt.

„Wenn ihr aber über den Jordan gezogen u. s. w., und der Ewige euch Ruhe verschafft haben wird“. Diese Zeit der Ruhe traf allerdings vollständig erst zur Zeit Davids ein (vgl. 2. Sam. 7, 1 u. 11), aber dennoch war schon nach der Eroberung des Landes unter Josua eine wenigstens relative Ruhe eingetreten (vgl. Jos. 21, 42) und deshalb hat man auch wahrscheinlich die Stadt, in welche man das Heiligtum setzte, שלה (Ruhestadt) genannt (Jos. 18, 1), und Jakob nennt in seinem Segen (Gen. 49, 10) wahrscheinlich den Ort שלה, an den Israel nach seinem langen Umherirren endlich für immer zur Ruhe kommen und nach seiner Bestimmung leben wird. עד כי יבא שלה müsste dann übersetzt werden „bis er nach der Ruhestadt kommt“. Deshalb lehrt auch R. Jehuda im Sifre, ebenso die Mischna Ende Sebachim 14, 6 מנוחה זו שלה, „die Ruhe“ das ist

שלה. Hätte Israel die Gebote Gottes befolgt, so wäre auch dieses שלה eine immerwährende Ruhestätte des Heiligtums gewesen. Doch die Sünden des Volkes bewirkten, dass Gott die Wohnung zu שלה zerstören liess (ויטש משכן שלה Ps. 78, 60) und dass dann Jerusalem zur נחלה auserwählt wurde. בטח wie לָבטח vgl. 1. Sam. 12, 11 (GK. 118q).

והיה המקום. Das Wort והיה ist ein Satz für sich: „so soll folgendes geschehen". Ein Subst. (המקום) ist absolut dem folgenden Satze שמה תביאו vorausgeschickt, wie öfters.

לשכן שמו שם ist hier dasselbe, was oben לשום שמו שם. Geiger (Urschr. S. 320ff.) erklärt das לשכן שמו שם überall, wo es vorkommt, als eine Korrektur statt לשכן שם, weil letzteres zu sinnlich klang und von Gott unpassend gefunden wurde. Aus demselben Grunde soll auch לְשָׁכְנוֹ oben v. 5, in לשִׁכנו emendiert und von לשום את שמו getrennt worden sein. Die Emendation in letzterem v. erweist sich sofort als Irrtum. Was zuerst die Form לשִׁכנו betrifft, so ist sie noch keinem Exegeten und keinem Grammatiker bis auf Geiger aufgefallen. Jeder wusste dass man, ebenso wie בְּשָׁכְבך und בשִׁכבה, auch לשָׁכנו und לשִׁכנו sagen kann. Die Trennung des לשכנו von dem Vorhergehenden kann aber keineswegs zu dem Zwecke vorgenommen worden sein, um einen Anthropomorphismus zu vermeiden, da, wenn לשכנו mit שמו שם verbunden wird, das Wort sich doch nur auf den Namen beziehen kann. Geiger meint zwar, dass לשכנו sich auf Gott beziehe. Dies geht aber nicht, es müsste dann ולשכנו heissen und wäre noch obendrein eine dunkle Konstruktion. Daher haben auch alle Erklärer, die das לשכנו mit dem Vorherg. verbinden, behauptet, es beziehe sich auf den Namen, damit der Name dort wohne, ganz wie לשַׁכן שמו שם. Es konnte demnach unmöglich jemand die Stelle anstössig finden, da hier gar kein Anthropomorphismus vorliegt. Es haben vielmehr andere exegetische Gründe die Alten bewogen, לשכנו mit תדרשו zu verbinden.

Was nun Geiger über das לשכן שמו שם weiter sagt, wird schon durch seine eigene Annahme widerlegt; denn verbindet man לשכנו mit לשום שמו שם, so ist ja letzteres nur eine weitere Umschreibung des לשכן שמו שם; dieser Ausdruck muss demnach ursprünglich sein. Aber abgesehen davon ist die Annahme, man habe לשכן שם so anstössig gefunden, dass eine Korrektur vorgenommen worden sei, unstatthaft. Geiger selbst fühlt schon den Boden unter seinen Füssen wanken, und er muss zu den gebrech-

lichsten Stützen seine Zuflucht nehmen. „Zwar", schreibt er, „hindert der Ausdruck שכן בתוך, in Mitten der Israeliten wohnen, nicht; in dieser Ausdrucksweise gab sich das Bildliche als solches hinlänglich kund u. s. w. Anders verhält es sich mit der Redensart: שכן את.. ב., mit den Israeliten an oder in einem Orte wohnen; diese klang zu sinnlich und musste umgedeutet werden". Welche Willkür! Weil man einmal geneigt ist, die Hypothese aufzustellen, man habe den Ausdruck „Gott wohne bei Israel" anstössig gefunden und korrigiert, andererseits aber sieht, dass an vielen Stellen gesagt wird, Gott wohne בתוך בני ישראל, ohne dass dabei eine Korrektur versucht wurde; so will man die zusammenbrechende Hypothese durch die gewaltsame Unterscheidung zwischen בתוך und את und ב' stützen! Es war ferner Geiger auch nicht entgangen die ebenfalls unkorrigiert erhaltene Stelle in Ps. 74, 2 הר ציון זה שכנת בו. Hier wird von Gott gesagt, dass er an einem bestimmten Orte wohnt, und zwar mit dem Ausdruck שכן ב'; und doch hat hier niemand den Text geändert! Geiger schreibt nun S. 323 wörtlich folgendes: „Selbst bei dem Ausdruck Ps. 74, 2: der Berg Zion, dieser auf dem du wohntest (שכנת בו), kann sich der ängstliche Symmachos nicht beruhigen und übersetzt: Du führtest auf den Berg Zion dieses dein Heiligtum u. s. w.". Um die Kraft dieses Gegenbeweises abzuschwächen, wird er von Geiger mit „Selbst" vorgeführt: „Selbst bei dem Ausdruck Ps. 74, 2", das soll doch heissen: selbst bei diesem Ausdruck, der doch eigentlich weniger als die andern gleichartigen anstössig sein sollte. Natürlich sieht niemand ein, warum? Keine Stelle von denen, die nach Geiger eine Aenderung erfahren haben sollten, bot mehr Anthropomorphistisches dar, als die Psalmstelle הר ציון זה שכנת בו, und dennoch hat man den Ausdruck nicht geändert! Um dies zu erklären, muss nun „der ängstliche Symmachos" herhalten. Dieser wird an die Stelle der Textrevisoren geschoben. Was letztere versäumt haben, hat dieser wieder gutgemacht. Wer nicht aufs Denken vollständig Verzicht leistet, kann sich mit dieser Verteidigung nicht zufrieden geben. Es wird ja allgemein zugestanden, dass die Uebersetzer anthropomorphistische Stellen in ihren Uebersetzungen umschreiben. Nicht nur der ängstliche Symmachos, sondern auch die LXX, Onkelos, der Samarit. u. a. haben in ihren Versionen sinnliche Ausdrücke von Gott womöglich zu vermeiden gesucht. Dass man aber deswegen absichtlich an vielen Stellen den Text geändert habe, wollen wir nicht zugeben. Nun behauptet Geiger, man habe überall, wo

das Wohnen Gottes an einem bestimmten Orte ausgesagt wird, den Text geändert; hält dem aber die Stelle הר ציון זה שכנת בו entgegen und meint gerechtfertigt zu sein, wenn „der ängstliche Symmachos“ in seiner Uebersetzung die Stelle umschreibt. Die LXX umschreiben ja auch die Stellen, wo שכן בתוך vorkommt, die doch den Textrevisoren, nicht anstössig waren. Bei alledem aber lässt sich die Geiger'sche Hypothese nicht aufrecht halten; denn ausser jener Psalmstelle finden wir noch vielmals den Ausdruck שכן ב׳, „an einem bestimmten Orte wohnen“ von Gott, wo zufällig nicht einmal ein ängstlicher Symmachos eine Textänderung vorgenommen hat. Vgl. folgende Stellen: וישכן באהלי שם (Gen. 9, 27), ובין כתפיו שכן (Deut. 33, 12) שכני סנה (33, 15) שכן בציון הר קדשי .(Joel 4, 17) וד׳ שכן בציון (das. 4, 21) השכן בהר ציון (Jes. 8, 18) אשר אשכן שם (Ez. 43, 7) (hier hat G. wieder eine nichtssagende Ausflucht) שכן ירושלים (Ps. 135, 21) וישכן בירושלים עד לעולם (1. Chr. 23, 25). Nimmt man zu diesen 9 Stellen, die Stelle הר ציון זה שכנת בו und bedenkt, dass auch an 11 Stellen der Ausdruck שכן בתוך von Gott gesagt wird, so sind dies 20 Stellen, die Geigers Hypothese umstossen, während die Anzahl der Stellen, an denen angeblich das שָׁכֵן in שַׁכֵּן geändert worden sein sollte, nicht mehr als elf beträgt. Elf Stellen soll man korrigiert und 20 Stellen vergessen haben!

שמה תביאו את כל אשר אנכי מצוה וגו׳ fasst die Gaben zusammen, welche hier nicht nochmals genannt werden (vgl. Targ. Jon.) ebenso das כל אשר אשר אנכי מצוך in v. 14. — מבחר נדריכם (GK. 128 r) lehrt, wie Sifre bemerkt, dass die Gelübde-Opfer vom Vorzüglichsten (מן המובחר) gebracht werden müssen; denn keineswegs kann hier gemeint sein, dass man nur die auserlesenen, nicht aber die anderen Gelübde-Opfer nach der erwählten Stadt bringen solle. Man muss vielmehr erklären: eure Gelübde-Opfer, die auserlesen sein müssen. ושמחתם. Hier ist ואכלתם vorauszudenken, wie oben v. 7. — והלוי der Lewi soll zu den Friedensopfer-Mahlen geladen werden. Natürlich wird hier der Lewi als arm und der Hilfe bedürftig vorausgesetzt; denn das Gesetz musste auch den Fall berücksichtigen, dass Einige die vorschriftmässigen Gaben den Leviten nicht abliefern, oder dass manche Leviten wenigstens, und vielleicht gerade die würdigsten, aus Mangel an Bekannten leer ausgehen werden. Sifre bemerkt תן לו מחלקו אין לו חלק תן לו מעשר עני אין לו מעשר עני תן לו שלמים. Zuerst soll man dem Lewi dasjenige geben, was man ihm entweder als Lewi oder als Armen zu geben schuldig ist; wenn man aber solches nicht hat, so soll man ihn zum Freudenmahle laden.

אשר בשעריכם, hiermit sind die anderen Städte im Gegensatz zur Stadt des Heiligtums gemeint. Die Kritiker haben es auffallend gefunden, dass das Deut. überall einen obdachlosen Levitenstand voraussetzt und die Leviten als solche betrachtet, die sich als Fremde unter den anderen Israeliten aufhalten (הלוי אשר בשעריך), während nach Num. 35 (vgl. auch Lev. 25, 32 f.) die Leviten ihre eigenen Städte erhielten. Allein betrachtet man das Gesetz über die Levitenstädte in Num. und Lev. genauer, so wird man dasselbe mit dem Deut. übereinstimmend finden. In Num. 35,2 wird verordnet: צו את בני ישראל ונתנו ללוים מנחלת וגו׳. Die Israeliten sollten von ihrem Besitztume einige Städte den Leviten zum Wohnen einräumen. Die Leviten erhielten also gar keine נחלה, sondern die Israeliten überliessen ihnen Wohnsitze in ihrer נחלה. Die Leviten waren demnach, wie die Fremdlinge im Lande, mitten unter den Stämmen ansässig. Keil meint, es hätten in den Levitenstädten auch andere Israeliten gewohnt, (Sifre 168 behauptet dies von den Priesterstädten), was wir dahingestellt sein lassen. Der Ausdruck הלוי אשר בשעריך passt auch ohnedies auf die in den ihnen von den Israeliten eingeräumten Städten wohnenden Leviten. Wenn in Lev. 25, 32 f. die Häuser und Felder der Leviten als ihre אחזה bezeichnet werden, so ist dies nur in gewisser Beziehung gesagt, dass sie nämlich dieselben im Jobeljahre zurückerhalten. Dennoch aber heisst dort der Kauf eines Grundstücks der Leviten nur ein Loskaufen (v. 33). Auch in Josua 21, 3 wird berichtet: ויתנו בני ישראל ללוים מנחלתם וגו׳. Wahrscheinlich reisten auch gewöhnlich die Leviten im Lande umher, wo sie als Lehrer des Volkes Unterkunft fanden, wie dies von der Zeit des Königs Josaphat ausdrücklich berichtet wird (2 Chron. 17, 7 ff.). Dadurch erklärt sich der Ausdruck הלוי אשר בשעריך noch besser. Die Ansicht mancher Neueren, dass die Umherwanderung der Leviten erst von der Zeit Josaphats datirt, wird schon durch die Erzählung in Richter 17, 7 ff. widerlegt.

השמר לך וגו׳ erklärt näher, was unter dem לא תעשון v. 8 gemeint ist, damit man letzteres nicht anders auffasse; ausserdem wird die מצות עשה von שמה תביאו v. 11 hier durch einen verbietenden Satz verstärkt (s. Sifre). בכל מקום וגו׳, vgl. Ez. 20, 28. — אשר תראה, den d u ausersiehst, אבל מעלה אתה ע״פ נביא, auf Anordnung eines Propheten darf man überall opfern, wie Elia am Berge Karmel (vgl. Sifre). באחד st. konstr. von אֶחד. — ושם תעשה meint ebenfalls das Bereiten der Opfer, vgl. v. 27.

VV. 15—19. 15. Jedoch kannst du nach allem Begehr deiner Seele schlachten und Fleisch essen, nach dem Segen des Ewigen, deines Gottes, den er dir gegeben hat, in allen deinen Toren, der Unreine und der Reine können es essen, wie die Gazelle und den Hirsch. 16. Nur das Blut dürft ihr nicht essen, auf die Erde musst du es ausgiessen wie Wasser. 17. Du kannst nicht essen in deinen Toren den Zehnten deines Getreides, Mostes und Oeles und die Erstgeborenen deiner Rinder und deiner Schafe und alle deine Gelübde, die du geloben wirst, und deine freiwilligen Gaben und die Hebe deiner Hand. 18. Sondern vor dem Ewigen, deinem Gotte, sollst du es essen, an dem Orte, den der Ewige erwählen wird, du, dein Sohn, deine Tochter, dein Knecht, deine Magd und der Lewi, der in deinen Toren ist, und freue dich vor dem Ewigen, deinem Gotte, mit allem Erwerbe deiner Hand. 19. Hüte dich, dass du den Lewi nicht verlässest, so lange du lebst in deinem Lande.

In diesem Teile unseres Abschnittes wird das Verbot des Privatkultus noch erweitert, indem auch das Essen der heiligen Gaben ausserhalb der heiligen Stadt verboten wird. Nach Errichtung der Stiftshütte in der Wüste wurde zwar auch nicht nur das Opfern, sondern sogar das Schlachten ausserhalb des Heiligtums verboten (Lev. 17). Das Essen des heiligen Fleisches ward jedoch nicht auf einen bestimmten Ort beschränkt. Nur Hochheiliges musste im Vorhofe verzehrt werden (Lev. 10, 13, Num. 18, 10), die קדשים קלים dagegen konnten im ganzen Lager, wenn der Ort nur rein war, gegessen werden (Lev. 10, 14, Seb. 14, 4). Nun aber sollen alle heiligen Gaben, die הבאת מקום (das Hinbringen nach der heil. Stadt) erfordern, nur in der Stadt des Heiligtums gegessen werden dürfen. Man soll nicht zum Heiligtume ziehen, seine Gaben dort darbringen und dann sogleich die Stadt verlassen, sondern die Opfer auch dort in Gemeinschaft mit den Leviten verzehren und einen längern Aufenthalt in der heiligen Stadt nehmen (למען תלמד וגו' 14, 23). In der Wüste war diese Vorschrift unnötig, da sich alle in der Nähe des Heiligtums befanden.

Wurden aber einerseits in Bezug auf das Verzehren der Opfer für das heilige Land strengere Vorschriften als für die Wüste gegeben, so musste wieder andererseits ein in der Wüste geltendes Gesetz für die spätere Zeit aufgehoben werden. Es ist das Schlachten von nichtgeheiligten Tieren an jedem Orte. Dieses wurde in der Wüste verboten, um dem שעירים-Kultus zu steuern (Lev. 17, 3; 7).

Das Gesetz konnte aber im heiligen Lande nicht fortbestehen, da man dann im ganzen Lande kein Fleisch von Haustieren hätte essen können. Die eigentliche Aufhebung des Gesetzes erfolgt zwar erst in den vv. 20ff. mit ausführlicher Begründung, musste jedoch schon hier vv. 15 und 16 in einem parenthetischen Satze antizipiert werden, um sowohl die vorhergehende als die nachfolgende Vorschrift näher zu bestimmen. Ich sage „in einem parenthetischen Satze", denn als Parenthese müssen wir vv. 15—16 auffassen. Dem Gebote, die עולות (das Darzubringende) nicht ausserhalb der heiligen Stadt darzubringen, schliesst sich am passendsten das Gesetz an, alle heiligen Gaben ,auch nicht ausserhalb der heiligen Stadt zu verzehren. Wer aber in der Zeit Mose's das Gesetz hörte: „Es darf kein Opfer ausserhalb des erwählten Ortes dargebracht werden", der war geneigt daraus zu schliessen, dass kein Haustier im ganzen Lande geschlachtet werden dürfe. Ebenso musste damals das Gesetz: „Es darf ausserhalb des heiligen Ortes kein Opferfleisch gegessen werden", von jedem Hörer so verstanden werden, dass im ganzen Lande überhaupt kein Fleisch von Haustieren gegessen werden dürfe, da ja den Israeliten zur Zeit Mose's jedes Schlachten eines Haustieres, das nicht Gott zum Opfer gebracht wurde, als ein Blutvergiessen galt (Lev. 17, 4)*). Um nun dieses Missverständnis gar nicht aufkommen zu lassen, wird in Parenthese erklärt, dass man im ganzen heiligen Lande ganz nach Gelüsten schlachten und Fleisch der Haustiere essen dürfe, wie man bisher das Wild essen durfte, ohne es zu opfern.

So kann man unsere vv. dem einfachen Sinne nach erklären. Jedoch bemerken unsere Weisen in Sifre zu v. 15 folgendes: במה הכתוב מדבר אם בבשר תאוה כבר אמור ואם באכילת קדשים כבר אמור הא אינו מדבר אלא בפסולי המוקדשין שיפדו יכול יפדו על מום עובר ת״ל רק**). Nach dieser Erklärung spricht also unser v. speziell von fehlerhaften Opfertieren. Vielleicht hat Mose in seiner Rede an dieser Stelle 17, 1 vor-

*) Selbst diejenigen, die sich im Ostjordanlande erlaubten, zu tun כל הישר בעיניו (d. h. auf Bamot zu opfern), gestatteten sich nicht, Fleisch von nicht geopferten Tieren (בשר תאוה) zu essen, da sie ja leicht jedes Tier als Opfer weihen konnten.

**) Wovon redet diese Schriftstelle? Vom gewöhnlichen Fleischgenuss wird ja anderweitig gesprochen (vv. 20ff.), ebenso vom Verzehren der heiligen Opfer (vv. 17f.). Es kann hier nur von fehlerhaft gewordenen geheiligten Tieren die Rede sein, die man lösen soll. Man könnte meinen, dass man dieselben auch, wenn sie bloss einen vorübergehenden Fehler haben, lösen könne, deshalb heisst es רק (ein Wort, das etwas ausschliesst).

getragen, das alles Fehlerhafte Gott zu opfern verbietet, und daran die Erlaubnis, solche Tiere überall im Lande zu schlachten und zu essen, beigefügt. Dass die fehlerhaften Opfer aber zuerst gelöst werden müssen, resultiert aus Lev. 27, 11 (vgl. Sifra das.). Mose hatte also zuerst verboten, die Opfer ausserhalb des heiligen Ortes darzubringen, darauf verbot er, Fehlerhaftes überhaupt zu opfern, und dann erteilte er die Erlaubnis, diese בעלי מומין überall im Lande zu schlachten und zu essen. Dieselbe Reihenfolge der Gesetze finden wir auch bei den Erstgebornen weiter 15, 19—23. VV. 19—20 gebieten, den בכור am heiligen Orte zu opfern, v. 21 verbietet darauf, Erstgeborene, die fehlerhaft sind, darzubringen, und die vv. 22—23 erlauben endlich, solche Tiere im ganzen Lande zu verzehren. Nach dieser Erklärung unserer Weisen, wofür die angeführte Parallelstelle spricht, sind vv. 15—16 nicht Parenthese; die Stelle bietet vielmehr eine besondere wichtige Gesetzesbestimmung.

רק, jedoch, obgleich das Opfern verboten ist, בכל אות נפשך, ganz nach Belieben, ohne durch Gesetze gebunden zu sein. תזבח ואכלת בשר. Man kann zu תזבח auch בשר als Objekt nehmen, das dann pars pro toto wäre. Diese Stelle hat dem Propheten Hosea vorgelegen, wenn er 8, 13 sagt: זבחי הבהבי יזבחו בשר ויאכלו. Meine Opfer schlachten sie wie gewöhnliches Fleisch und essen (d. h. sie profanieren die Opfertiere)*). בכל שעריך ist auf תזבח ואכלת zu beziehen. Sifre: תזבח ולא גזה בשר ולא חלב**) die fehlerhaft gewordenen Opfertiere (פסולי מוקדשין) dürfen nicht unbeschränkt gebraucht werden. הטמא והטהור יאכלנו. In Lev. 7, 19 wird angeordnet והבשר כל טהור יאכל בשר, nur der Reine darf Fleisch essen. Dieses Gesetz galt in dieser Form nur für Israel in der Wüste, das nur Opferfleisch hatte. Das Fleisch von Tieren, die nicht geopfert werden, wird dagegen hier dem Unreinen wie dem Reinen erlaubt, כצבי וכאיל, wie Tiere, die gar nicht zum Opfer gebracht werden konnten und also auch vorher dem Unreinen erlaubt waren, הטמא וגו׳ יאכלנו bedeutet nach unseren Weisen, dass sie zusammen essen können, so dass sowohl die Unreinheit der Person (טומאת הגוף) als auch die Un-

*) Hosea c. 8 enthält noch an anderen Stellen Bezugnahmen auf das Buch Deut.: v. 4 הם המליכו ולא ממני (Deut. 17. 15); v. 5: חרה אפי בם (Deut. 10, 17); v. 6: והוא חרש עשהו (Deut. 27, 15); v. 12: אכתב לו רבי תורתי (Deut. 31, 9); v. 13: המה מצרים ישובו (Deut. 17, 16); v. 14: וישכח ישראל את עושהו (Deut. 32, 18).

**) „Du kannst schlachten", aber nicht scheren; „Fleisch" (kannst du davon essen), aber nicht die Milch.

reinheit des Fleisches (טומאת בשר) erlaubt ist (vgl. Lev. 7, 19—21)*). רק הדם לא תאכל. Trotzdem man das Blut nicht auf den Altar sprengt, und demnach der in Lev. 17, 11 angegebene Grund des Blutverbotes wegfällt, darf dennoch das Blut nicht gegessen werden. Aber es ist auch nicht nötig, wie bei צבי ואיל, das Blut zu bedecken (Lev. 17, 13), sondern על הארץ תשפכנו, du kannst es auf die Erde ausgiessen, es wird dies nicht als דם שפך (Lev. 17, 4) betrachtet.

לא תוכל לאכול וגו׳. Sifre: יכול אני אבל אינו רשאי (ich kann, aber ich darf nicht). In derselben Weise wird auch Gen. 43, 32, Exod. 19, 23 und Num. 9, 6 יכול vom gesetzlichen Können, d. h. in der Bedeutung „dürfen" gebraucht. בשעריך, ein in Deut. sehr häufig vorkommender Ausdruck, der aber seinen Ursprung in Exod. 20, 10 hat. Von den Gegenständen, die oben aufgezählt sind, fehlen hier עלות und זבחים. Erstere konnten hier nicht stehen, da diese überhaupt nicht gegessen werden durften; von den זבחים aber sind diejenigen, die nicht נדרים ונדבות sind, wie חטאת ואשם und dgl., nicht nur בשעריך, sondern auch in der heiligen Stadt verboten und dürfen nur im Vorhofe des Heiligtums gegessen werden (Lev. 6, 19; 7, 6); darüber wollte aber unsere Stelle keine Bestimmung treffen, sondern nur dasjenige aufzählen, das in der Tempelstadt gegessen werden darf**). Uebrigens wird dieses Verbot לא תוכל וגו׳ vom Talmud für viele Lehren in Anspruch genommen (vgl. מכות 17 b ff., פסחים 24a und a.).

לפני ה׳ וגו׳ במקום אשר וגו׳, vor Gott, nämlich am Orte, den er erwählt. Hier ist unter dem לפני ה׳ die ganze Stadt verstanden. da dieser Ausdruck durch במקום וגו׳ näher bestimmt wird (während z. B. Lev. 6, 18 das לפני ה׳ ein engerer Begriff ist). תאכלנו, das Suffix bezieht sich auf jedes Einzelne. אתה ובנך וגו׳. Hierzu bemerkt Sifre: החביב חביב קודם das Geliebtere geht dem Mindergeliebten voran.— השמר לך פן תעזוב schärft wiederholt ein, den Lewi zu unterstützen***)

*) Hier hatte das Deut. offenbar die entsprechenden Vorschriften des Lev. vor Augen, wie dies noch an vielen anderen Stellen des Deut. ersichtlich ist.

**) Nebenbei sei bemerkt, dass unter anderen auch diese Stelle beweist, dass das Deut. die Opferthora des Lev. als bekannt voraussetzt.

***) Obgleich nach Num. 18 die Leviten den Zehnten von Korn, Most und Oel erhielten, darf es doch nicht auffallen, dass dieselben im Deut. unter den Armen aufgezählt und der Mildtätigkeit des Volkes empfohlen werden. Denn die Thora überlässt die Gabe des Zehnten dem guten Willen des Einzelnen, ohne dass dabei ein gerichtlicher Zwang ausgeübt wird. So war es vorauszusehen, dass sich Viele dieser Pflicht entziehen werden und das Einkommen der Leviten nur spärlich ausfallen wird. Den besten Beweis liefert hierfür die Ge-

כל ימיך lehrt nach Sifre: אפילו שמיטין ויובלות (auch in den Brach- und Jobeljahren); jedoch nur על אדמתך, im heiligen Lande hat der Lewi vor allen anderen Armen das Vorrecht, ולא בגולה, aber nicht im Exile, wo der Lewi auch nicht mehr Pflichten als Andere hat (Sifre).

VV. 20—22. Wenn der Ewige, dein Gott, dein Gebiet erweitern wird, wie er es dir verheissen hat, und du wirst sagen, ich möchte Fleisch essen, denn deine Seele wird begehren, Fleisch zu essen — nach allem Begehr deiner Seele kannst du Fleisch essen. 21. Da nämlich der Ort, welchen der Ewige, dein Gott, erwählen wird, seinen Namen dorthin zu setzen, von dir fern sein wird, so magst du schlachten von deinem Rind- und Kleinvieh, das der Ewige dir gegeben, wie ich dir befohlen habe, und in deinen Toren essen, ganz nach Begehr deiner Seele. 22. Jedoch kannst du es so essen, wie man die Gazelle und den Hirsch isst; der Unreine und der Reine können es zusammen essen.

Unsere Stelle setzt jedenfalls voraus, dass bisher das Schlachten der Tiere zum Fleischgenuss verboten war, wenn dieselben nicht Gott zum Opfer dargebracht wurden, oder, wie R. Ismael (in Chullin 16 b) sich ausdrückt, dass בשר תאוה verboten war. Bis auf die neuere Zeit haben nun alle Exegeten, welche unsere Stelle erklärt haben, darin übereingestimmt, dass Deut. hier auf das Gesetz in Lev. 17 Bezug nimmt. Erst die Graf-Wellhausen'sche Schule musste zur Erklärung unserer Stelle einen anderen Weg einschlagen. Diese Schule, welche den PC für nachexilisch erklärt, konnte es nicht zugeben, dass im Deut. Lev. 17 vorausgesetzt wird. Deshalb nimmt Wellhausen (dem viele Neuere folgen) an, dass unsere Stelle von einem angeblich alten Brauch ihren Ausgangspunkt nehme. In der Stelle 1. Sam. 14, 32—35 soll nämlich berichtet sein, dass es in alter Zeit verboten war, Fleisch zu essen, ohne das Blut Gott zurückzuerstatten. Die in diesen vv. erzählte Begebenheit gibt Wellh. mit folgenden Worten wieder: „Als nach der Schlacht von Michmas das Volk, müde und hungerig, über erbeutetes Vieh herstürzte und anfing, das Fleisch im Blute zu verzehren (d. h. ohne das Blut

---

schichte während der Zeit des zweiten Tempels, als doch zugestandenermassen das Mosaïsche Gesetz als Staatsgesetz galt. Und dennoch hat zu jener Zeit das gewöhnliche Landvolk (עם הארץ) den Leviten-Zehnten oft nicht entrichtet, und bloss eine Elite des Volkes, חברים genannt, ist dieser Verpflichtung pünktlich nachgekommen, wie aus dem ganzen Mischna-Traktat דמאי zu ersehen ist.

am Altare zu vergiessen), liess Saul einen grossen Stein herwälzen und befahl, jeder solle dort sein Rind oder Schaf schlachten. Das sei der erste Altar, den Saul Gott gebaut habe, fügt der Berichterstatter hinzu". So Wellh. — Hier ist aber ein wichtiger Passus des Textes weggelassen worden. Im Texte heisst es: [ויבן שאול מזבח לה'] אותו החל לבנות מזבח לה'. Wellh. lässt die eingeklammerten Worte weg und behauptet infolgedessen, dass die folgenden Worte אותו החל לבנות מזבח sich auf den Stein beziehen, auf dem man geschlachtet hat. In der Tat aber hat der Altarbau mit dem vorher berichteten Schlachten der Tiere garnichts zu tun. Der Altar wurde erst später gebaut und sollte wohl den über die Philister errungenen Sieg verewigen (vgl. Exod. 17, 15 und 1. Sam. 15, 12). Den Stein, den das Volk hingewälzt hatte, konnte doch der Berichterstatter nicht als einen von Saul gebauten Altar bezeichnen. Ausserdem ist es ja klar und deutlich dort ausgesprochen, dass die Sünde des Volkes nicht in der Schlachtung, ohne das Blut auf einen Altar zu vergiessen, bestand, sondern im Essen bei dem Blute, הנה העם חוטאים לה' לאכל על הדם. Das ist doch offenbar die Uebertretung des Verbotes (Lev. 19, 26): לא תאכלו על הדם, das in Verbindung mit לא תנחשו ולא תעוננו einen heidnischen abergläubischen Brauch untersagt, wie schon Maim. (More 3, 16), Ramban u. A. erklärt haben (vgl. m. Com. zu Lev. II 53 und „Die wichtigsten Instanzen" S. 11). Daher hält auch Ezechiel (33, 25) das על הדם תאכלו für ein dem Götzendienste gleiches Verbrechen, was nach der Erklärung Wellhausens ganz unbegreiflich wäre, da ja zu jener Zeit bereits durch das Deut. die Schlachtung und der Fleischgenuss an allen Orten erlaubt worden war. Es ist also klar, dass Saul nur das Essen beim Blute verboten hatte und deshalb befahl, an dem grossen zu ihm hingewälzten Steine zu schlachten und dann im Lager das Fleisch zu verzehren, damit nicht beim Blute gegessen werde.

Es müsste ferner nach Wellh. bis zur Zeit des Königs Josia das Verbot bestanden haben, wonach man ausser Opferfleisch kein Fleisch geniessen durfte. Es findet sich aber nirgends die geringste Spur eines solchen Verbotes; man kann im Gegenteil viele Stellen anführen, welche bezeugen, dass niemand an ein solches Verbot je gedacht hatte. Abraham bereitet seinen Gästen ein junges Rind (Gen. 18, 7); Jakob bringt seinem Vater zwei zubereitete Ziegenböckchen (Gen. 27, 9); Joseph lässt für seine Brüder Schlachtvieh bereiten (Gen. 43, 16); David verzehrt die von Abigajil bereiteten

Schafe (1. Sam. 25, 18) und Saul das von der Totenbeschwörerin zu En-Dor geschlachtete Kalb (das. 28, 24); auch hält das älteste Gesetz (Exod. 21, 37) das Schlachten nur dann für sündhaft, wenn es gestohlenes Vieh ist. Auch das in 1. Kön. 5, 3 beschriebene tägliche Mahl des Königs Salomo wird schwerlich nur aus Opfertieren bestanden haben, zumal da solche nicht in unreinem Zustande gegessen werden durften (Deut. 12, 15). Wie ungereimt ist nun die Behauptung, es habe Jahrhunderte lang in Israel das Verbot des Fleischgenusses bestanden, so dass ein Gesetzgeber zur Zeit Josias dieses Verbot unter ausführlicher Begründung aufzuheben für nötig gefunden hätte (vgl. Bredenkamp, Gesetz und Propheten S. 134).

Und dennoch gehört diese vage Annahme, dass im alten Israel jede Schlachtung Opfer sein musste, zu dem eisernen Bestand der Wellhausen'schen Schule, die von allen Vertretern derselben notgedrungen acceptiert werden musste, weil sonst die ganze Hypothese zusammenfiele. So z. B. bemerkt Steuernagel zu Deut. c. 12: „In alter Zeit waren „schlachten" und „opfern" identische Begriffe (beides זבח), wenigstens war jedes Schlachten von צאן und בקר zugleich ein Opfer und musste eins sein (1. Sam. 14, 32ff.)". Ebenso Baentsch zu Lev. 17: „Nach alt-semitischer und alt-israelitischer Sitte war jede Schlachtung Opfer und daher immer an der nächstgelegenen Kultstätte, ev. auf improvisiertem Altar (1. Sam. 14, 32ff.) vorzunehmen". Smend (altt. Religionsgesch. S. 140), für den es auch im Texte als unbestreitbares Dogma gilt: „Im allgemeinen war jede Schlachtung ein Opfermahl", macht wenigstens in einer Fussnote das Zugeständnis, dass in der Erzvätersage, aber auch in geschichtlicher Zeit, manchmal ausnahmsweise das Geschlachtete nicht Opfer gewesen und dass man auch bezweifeln müsse, ob da an eine eigentliche Darbringung des Blutes gedacht ist." Als Belege für diese Ausnahmen zitiert er Gen. 18, 7; 27, 9; 14; Richter 6, 19; 1. Sam. 28, 24. Man merke: Für die Regel weiss man nur die eine (wie wir gezeigt haben, nichts beweisende) Stelle 1. Sam. 14, 32ff. anzuführen, für die Ausnahmen hat Smend 5 Stellen beigebracht; wir haben oben noch andere Stellen angeführt. Und dennoch soll das Opfern Regel und das Nichtopfern Ausnahme gewesen sein!!

Wie erklären sich diese Kritiker das Schlachtverbot in Lev. 17? Befragen wir den unstreitig gründlichsten Forscher dieser Schule, Abraham Kuenen. Einl. in A. T. S. 87 sagt Kuenen: „Lev. 17, 3—7 enthält die Bestimmung, dass alle Rinder und Schafe, welche die

Israeliten schlachten wollen, in das Heiligtum geführt und dort als Dankopfer dargebracht werden sollen. . . . Ausführbar war dies Gebot nur solange als der Heiligtümer Israels viele waren und jeder eins in seiner Nähe hatte. Nun aber wird es im Hinblick auf das eine Heiligtum gegeben — wahrscheinlich von jemand, der den frühern Zustand wenigstens aus der Ueberlieferung kannte und ihn noch festzuhalten suchte.“ — Das. S. 255 sagt Kuenen ferner: Viel komplizierter ist die Frage nach dem Verhältnis vom Deut. zu Lev. 17, 3—7, wo das Schlachten von Rindern und Schafen ausser beim Dankopfer verboten, und zu vv. 8—9, wo das Opfern auf das Ohel Moëd beschränkt wird. Die Verse 3—7 stehen im Widerspruch mit Deut. 12, 15; 20—22, wo das Schlachten zu eigenem Gebrauch fern vom Heiligtum ausdrücklich erlaubt wird; die Verse Lev. 8—9 zentralisieren den Kultus, wie Deut. es passim tut. Hat derselbe (Deut.) dann also in seiner Gesetzgebung die eine Vorschrift aufgehoben, die andere aufgenommen und bestätigt?*) Dann würden wir erwarten müssen, dass er (Deut.) auf Lev. 17 hinweise oder wenigstens den einen und andern Ausdruck mit diesem Kapitel gemein hätte, aber weder das eine noch das andere ist der Fall. Was aber wichtiger ist Deut. 12, 8 schliesst dies Verhältnis vollkommen aus; das Gebot der Verehrung J.'s nur an einem Orte konnte nicht gegeben werden, wenn Deut. wusste, dass es bereits für die Wüste von Seiten des Moses gegeben, dann aber auch sicher unter seinen Augen regelmässig befolgt worden war**). Kuenen versucht darauf zwei verschiedene Lösungen für die Frage zu geben, wie Lev. 17 verlangen konnte, dass alle Rinder und Schafe nur an dem einen Heiligtum geschlachtet werden sollten***).

---

*) Das ist allerdings der Sache nach die traditionelle Annahme, der wir folgen. Der Form nach muss aber dies derart modifiziert werden, dass Lev. 17 die Zentralisation des Kultus bloss für die Wüste fordert, während das Deut. dies auch für die Zeit der Ansässigkeit in Palästina gebietet, wo die Meisten vom Heiligtum entfernt wohnen werden, und infolge dessen genötigt ist, das Verbot der profanen Schlachtung aufzuheben.

**) Vgl. aber oben S. 149 ff., wo wir es als wahrscheinlich erklärten, dass mit der Besitznahme des Westjordanlandes das Gebot von der Einheit des Heiligtums nicht allgemein beobachtet wurde.

***) Entschieden weist Kuenen die Annahme (and. Kritiker der Wellhausenschen Schule) zurück, dass Lev. 17, 3—7 sich an eine alte Volkssitte anschliessen, nach welcher das Schlachten nur am Heiligtum, d. i. an der nahe gelegenen Bama zulässig war (Hosea 9, 4?). Um dies behaupten zu können, muss man (aus Lev. 17) alles entfernen, was sich auf das eine Heiligtum be-

Kuenen ist meines Wissens der einzige unter den Kritikern der neuen Schule, der die von Lev. 17 den Exegeten gestellte Frage in ihrer vollen Schwere erkannt, ja auch das Gefühl hat, dass er zur Beantwortung dieser wichtigen Frage nur eitle Ausflüchte vorzubringen weiss. Denn als eine befriedigende Antwort konnte Kuenen keine seiner beiden Lösungen ansehen, von denen die eine den Gesetzgeber einen alten Brauch festhalten lässt, obgleich er von dessen Unausführbarkeit überzeugt sein musste, die andere wieder das in strenger Gesetzesform mit Androhung der כרת-Strafe vorgetragene Gesetz als eine Darstellung auffasst, was Gott eigentlich fordern könnte, jetzt aber nicht fordert. — Nun steht aber das Gesetz neben anderen Vorschriften, wie das Verbot von Blut, כסוי דם, נבלה וטרפה, die doch gewiss auch für die spätere Zeit gefordert wurden *). Es muss jedenfalls Dillmann recht gegeben werden, wenn er sagt (EL[3] S. 585): Die Behauptung einer nachdeuteronomischen oder gar nachexilischen Abfassung dieses Stückes (Lev. 17, 3—7) ist geradezu widersinnig, denn niemals konnte es einem Gesetzesbearbeiter, der Deut. 12, 15 ff. als anerkanntes Gesetz vor sich hatte, einfallen, ein Gebot wie Lev. 17, 3—7 aufzustellen. (So auch Köhler, bibl. Gesch. II, 2 S. 529 Anm.), vgl. auch Kittel in theol. Stud. aus Württ. 1881 S. 41 ff.

Es wird also betreffs unserer Stelle (Deut. 12, 20 ff.) dabei bleiben, dass sie die Aufhebung des Verbotes von Lev. 17, 3 ff. bezweckt. Wenn aber Kuenen meint, es hätte dann auf jenes Verbot hingewiesen werden sollen, so ist dies zu viel verlangt. Wenn Mose in seiner Rede etwas erlaubt, was seinen Zuhörern bisher verboten galt, und diese Erlaubnis mit den Worten כי ירחק ממך המקום וגו' begründet, so hatte er doch nicht nötig, das verbietende Gesetz, das von nun ab ausser Geltung bleiben soll, zu zitieren. Fügen wir noch hinzu, dass unser Stück zu den Gesetzen gehören mag, die Mose den Israeliten zu Paran oder Kadesch mitgeteilt hat, als sie zum ersten Mal im Begriffe standen, ins Land zu ziehen (vgl. oben S. 8 f.), so brauchte umsoweniger auf die Vorschrift von Lev. 17, 3 ff. hingewiesen zu werden, als diese ja erst vor kurzer Zeit verordnet worden war**). Ausserdem lässt ja

---

zieht. „Aber (so bemerkt Kuenen) dies Verfahren ist höchst willkürlich; auf diese Weise macht man sich ein Gesetz nach eigenem Gutdünken zurecht."

*) Gegen die Annahme von Wurster in ZAW 84, S. 122 f. vgl. „Die wichtigsten Instanzen" S. 15, Note 2.

**) Demnach ist ursprüngl. Deut. 12, 20 ff. vor Deut. 12, 8 ff. offenbart

unser Gesetz das Blutverbot von Lev. 17 bestehen und schärft es mit ähnlichen Ausdrücken ein, wie es in Lev. 17 begründet wird. Man vgl. Lev. 17, 11: כי נפש הבשר בדם הוא und das. v. 14: כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא und ibid.: כי נפש כל בשר דמו הוא mit Deut. 12. 23: כי הדם הוא הנפש ולא תאכל הנפש עם הבשר; ebenso Gen. 9, 4 (P): אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו*). Auch ist der מזבח ה׳ in Deut. 12, 27 derselbe, der in Lev. 17, 6 genannt wird.

In Chullin 16b f. und im Sifre befindet sich über die Erklärung unserer Schriftstelle eine Controverse zwischen R. Ismael und R. Akiba. Nach ersterem war in der Wüste jeder Fleischgenuss ausser Opferfleisch verboten, und unsere Stelle beabsichtigt, dieses Verbot aufzuheben. Dieser Erklärung sind wir gefolgt (ebenso die agadischen Midraschim und Ramban). Nach R. Akiba dagegen will unsere Stelle das Schlachten auch für profane Tiere gebieten, während bisher nur Opfertiere geschlachtet werden mussten, bei profanen Tieren aber jede Tötungsweise (נחירה) erlaubt war. Maimonides (ה׳ שחיטה 4, 17—18) erklärt die Ansicht des R. Akiba dahin, dass die Schlachtung bei profanen Tieren verboten und nur eine andere Tötungsweise gestattet war. Wer schlachten wollte, musste (nach Lev. 17) erst das Tier zum Opfer weihen und es dann im Heiligtum schlachten. Wir haben bereits im Comm. zu Lev. (I, 464—469) die Stelle Lev. 17, 1—7 nach beiden Ansichten unserer Weisen erklärt. Immerhin war nach R. Akiba der Fleischgenuss bei einem profanen Tiere (בשר תאוה) in der Wüste nicht verboten; es konnte jedenfalls durch נחירה getötet und verzehrt werden**). Unsere Verse 20—22 lehren demnach nach Maimonides ein zweifaches: 1) dass das Schlachten der opferbaren aber nicht zum Opfer geweihten Tiere ausserhalb des Heiligtums

---

worden. Denn die Worte in v. 8: „Ihr sollt nicht tun, wie wir heute hier (פה) tun“, und weiter (v. 9): „Ihr werdet aber über den Jordan ziehen u. s. w.“ weisen diesem Gesetze seinen Platz im Ostjordanlande zu. Dagegen nehmen die Worte (v. 20): כי ירחיב ײ את גבולך . . כאשר דבר direkt Bezug auf die am Horeb gegebene Verheissung in Exod. 34, 24: והרחבתי את גבולך.

*) Die Ansicht der Graf-Wellhausen'schen Schule, wonach aus dem PC eine Gesetzesschicht, zu der auch Lev. 17 gehört, als ein älteres Heiligkeitsgesetz (H) auszuscheiden sei, ist in m. Comm. zu Lev. II S. 380—390 ausführlich widerlegt.

**) Merkwürdig ist die Ansicht der Tosafot in Jebamot 71b Ende, wonach auch nach R. Ismael den in der Wüste Geborenen, die nicht beschnitten waren (Josua 5, 5) und daher kein Opferfleisch essen durften, das profane Fleisch (בשר תאוה) gestattet war.

in allen Städten gestattet ist; 2) dass in anderer Weise, nicht durch Schlachten getötete Tiere (בשר נחירה) überhaupt nicht gegessen werden sollen. Wenn man also ausserhalb der erwählten Stätte Fleisch von Haustieren essen wollte, so durfte es nicht nur, sondern musste in derselben Weise, wie die Opfertiere, geschlachtet werden.

כי ירחיב — כאשר דבר לך nimmt Bezug auf Exod. 34, 24, vgl. weiter 19, 8. — תאוה נפשך. Luzzatto bemerkt: אוה im Piël unterscheidet sich von התאוה. Der מתאוה regt selbst die Lust in sich an; der מאוה aber verhält sich passiv, während seine Seele unwillkürlich nach etwas Verlangen trägt (vgl. Mecklenb. z. St.). Daher bemerken unsere Weisen (Sifre und Chullin 84 a): למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתאבון. Nur wenn die Seele von selbst danach verlangt, soll man Fleisch essen, nicht aber die Lust in sich wachrufen. Bei קברות התאוה hat das Gesindel, wie die Schrift erzählt (Num. 11, 4), selbst die Lust in sich erzeugt (**התאוו** תאוה) und sich dadurch ins Verderben gestürzt, קברו את העם **המתאוים** (Num. 11, 34). Daher betont die Schrift an unserer Stelle: כי **תאוה** נפשך וגו׳.

כי ירחק וגו׳. Nicht bloss demjenigen, der fern vom Heiligtum wohnte, war das Schlachten ausserhalb desselben erlaubt; die Schrift will vielmehr sagen, weil der erwählte Ort Einigen zu fern sein wird, so kann das Gebot, nur im Heiligtum schlachten zu dürfen, nicht mehr bestehen, denn was für den Einen erlaubt ist, muss es auch für den Andern sein. Ganz Israel wird hier in der Einzahl angesprochen. Das ganze Volk wird als eine Person betrachtet. Sind auch nur einzelne zu fern vom Heiligtume, so ist es so, als wenn die Gesamtheit vom erwählten Orte fern wäre (ירחק **ממך**), da für alle eine Thora gelten muss. Ausserdem lehrt nach Einigen das כי ירחק ממך, dass profane Tiere nur fern vom Heiligtum, aber nicht im Heiligtum geschlachtet werden dürfen. Nach anderer Ansicht ist letzteres kein Thoraverbot, חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא (vgl. פסחים 22 a und Tos. das. v. חולין, wie die Parallelstellen). Nach Baba batra 81 b ist auch das Hineinbringen von profanen Dingen ins Heiligtum verboten (vgl. משנה למלך zu ה׳ שחיטה 2, 3).

כאשר צויתיך bezieht sich nach neueren Erklärern auf v. 15. Allein hiergegen ist einzuwenden: 1) Da hier das Gesetz ausführlich, v. 15 aber nur in Kürze gegeben wird, so ist es nicht denkbar, dass unsere Stelle sich auf v. 15 berufen soll; 2) wird im Deut.

von denjenigen Gesetzen, die in diesem Buche verzeichnet sind, nicht im Perfect, sondern in der Präsensform gesprochen. Es hätte also כאשר אנכי מצוך heissen müssen (vgl. z. B. 11, 8; 13; 22; 27; 28; 12, 11; 14; 28; 13, 1 u. A.). Ramban meint, כאשר צויתיך beziehe sich auf קדשים. Nachdem jetzt profanes Fleisch erlaubt wird, gebietet die Thora וזבחת כאשר צויתיך, man solle חולין gerade so schlachten, wie es die Thora bei קדשים befohlen hat. Dasselbe scheint auch Sifre in seiner ersten Erklärung (מה קדשים בשחיטה אף חולין בשחיטה) sagen zu wollen. Allein da erhebt sich die Frage, wo hat denn die Thora ein spezielles Gebot über das Schlachten der קדשים verordnet? Ramban meint zwar, bei den קדשים stehe überall der Ausdruck שחט, welcher das Durchschneiden der סימנים gebietet. Dagegen erhebt sich der Einwand, wenn der Ausdruck שחט genügt, das vorschriftmässige Schlachten zu bezeichnen, warum ist hier mit drei Wörtern וזבחת כאשר צויתיך und nicht lieber durch das kurze ושחטת das rituelle Schlachten befohlen worden? Es ist deshalb unumgänglich notwendig anzunehmen, dass sich das כאשר צויתיך auf ein älteres ausführliches Gesetz beruft. In ähnlicher Weise finden wir auch an einer anderen Stelle כאשר צויתיך angewendet. Exod. 23, 15 und 34, 18 wird befohlen את חג המצות תשמור למועד חדש האביב כאשר צויתיך. Hier wird auf das Gebot Exod. 13, 3ff. Bezug genommen. Auch im Deut. finden wir eine solche Bezugnahme auf ein früheres Gebot. 24, 18, כאשר צויתם תשמרו לעשות bezieht sich auf die Gesetze in Lev. 13. (vgl. auch oben 5, 12; 15; 16). Es muss demnach das כאשר צויתיך hier sich auch auf ein früheres Gesetz beziehen. Ein solches Gesetz ist aber in der Thora nicht zu finden. Mit Recht sagt daher Rabbi im Sifre und Chullin 28a, dass ein Gesetz über שחיטה dem Mose als mündliche Lehre gegeben worden sein musste. Wir haben also hier einen Beweis für die Existenz einer תורה שבעל פה.

אך וגו׳ „jedoch". Dies ist nach R. Akiba, wonach im vorigen v. בשר נחירה verboten wurde, einfach zu erklären. Trotzdem nun auch Profanes (חולין) geschlachtet werden muss, so darf dennoch der Unreine davon essen. Aber auch nach R. Ismael ist das Wörtchen אך nicht unpassend. Man darf zwar, sagt die Schrift, überall schlachten, wie man bisher im Heiligtum geschlachtet hat; doch ist das Fleisch nicht so wie heiliges Fleisch zu behandeln, sondern es kann so gegessen werden, wie צבי ואיל. Falsch Knobel u. A.: Nur soll man aus solcher Schlachtung kein Opfer machen, sondern u. s. w.; חולין על טהרת הקדש ist gewiss nicht verboten.

Die 3. Sing. pass. יאכל vertritt wie häufig das unbestimmte „man“ mit dem activ und regiert daher den accus. (vgl. Exod. 10, 8; 21, 28 u. a.). יחדיו וגו׳ bedeutet, wie oben v. 15, dass טמא וטהור אוכלין בקערה אחת, nicht pariter wie Schultz u. A. meinen, denn es ist nirgends verboten profanes Fleisch, das ein Unreiner berührt hat, zu geniessen.

VV. 23—25. Doch sei stark, nicht das Blut zu essen, denn das Blut ist die Seele, und iss nicht die Seele mit dem Fleische. 24. Iss es nicht, auf die Erde giesse es hin, wie Wasser. 25. Iss es nicht, damit es wohlergehe dir und deinen Kindern nach dir, indem du tust, was in den Augen des Ewigen recht ist.

Diese drei vv. schärfen wiederholt ein, kein Blut zu essen, trotzdem beim profanen Fleische das Blut nicht, wie es bisher bei den Opfern geschah, auf den Altar gesprengt wird. Im ersten Augenblick muss es auffallen, dass nicht auch das Fett (חלב) von nicht geopferten Tieren verboten wird, da doch auch hierüber der Irrtum entstehen könnte, dass חלב bisher nur deshalb verboten war, weil es auf den Altar dargebracht wurde, dagegen aber bei חולין erlaubt sei. Ibn-Esra zu Lev. 7, 20 wirft diese Frage auf und beweist daraus, dass nach dem Buchstaben der Schrift wirklich חלב חולין erlaubt wäre; wir wissen also nur durch die Tradition, dass חלב von allem Vieh verboten sei. Vgl. die Disputation Ibn-Esra's mit einem Karaiten in meinem Comm. zu Lev. I S. 170 ff. Die neuern Erklärer sind derselben Ansicht, wie Ibn-Esra, dass das Fett von profanen Tieren nicht verboten wurde. Indessen hat bereits Ramban hier die Frage Ibn-Esra's befriedigend beantwortet. Seine Worte sind in Kürze folgende: Aus verschiedenen Gründen war es nötig, dass hier das Blutverbot wiederholt wurde, was aber betreffs des Fettverbots nicht der Fall war: 1) Als Grund des Blutverbots wurde Leviticus 17, 11 angegeben, dass es auf den Altar kommt, für die Seele zu sühnen (ואני נתתיו לכם על המזבח וגו׳); da könnte man leicht glauben, dass von denjenigen Tieren, die nicht auf den Altar kommen, das Blut gegessen werden darf. Beim Fett dagegen wird in Lev. der Grund des Verbotes nicht angegeben; es wird demnach niemand daran denken, Fett von חולין zu erlauben. Die Thora sagt auch nur, dass in Bezug auf טמא וטהור das חולין mit צבי ואיל zu vergleichen sei, nicht aber im Bezug auf היתר חלב. 2) Da man der Ansicht sein

könnte, dass das Blut von חולין ebenso, wie von צבי ואיל, bedeckt werden müsse, so musste die Schrift erklären על הארץ תשפכנו כמים. Nebenbei aber wird vorher das Blut zu essen verboten. 3) Hätte die Schrift das Blut von חולין nicht verboten, so könnte man der Meinung sein, dass es besser sei, das Blut zu essen (damit es nicht auf dem Freien sichtbar sei), als es auf dem Felde auszugiessen, wo man leicht dazu kommen könnte, es den שעירים zu opfern. 4) Blut musste verboten werden, weil man früher gewöhnt war es zu essen, wie Sifre bemerkt. Wir fügen noch hinzu, dass es überhaupt unmöglich sei, zu denken, die Thora habe nur das Fett von Opfertieren verboten, weil es auf den Altar gebracht werden muss, da ja dann das ganze Verbot von Fett, das zweimal in Lev. steht (3, 17 und 7, 23) unnötig wäre. Hat es denn die Schrift nötig zu gebieten, dass man etwa Bruststück und Schenkel, das den Priestern gehört, oder Fleisch vom Ganzopfer, das auf dem Altare verbrannt werden muss, oder Fleisch von denjenigen Sündopfern, die ausserhalb des Lagers verbrannt werden, nicht essen darf. Es ist selbstverständlich, dass dasjenige, das auf dem Altare oder sonst verbrannt werden soll, nicht gegessen werden darf. Das Verbot muss also notwendig auch auf solche Tiere bezogen werden, deren Fett nicht geopfert wird. Nicht so ist es beim Blut der Fall. Dieses wird nicht ganz geopfert, sondern nur zum Teil auf den Altar gesprengt. Wir haben übrigens die traditionelle Ansicht bereits im Lev.-Com. I 255 ff. ausführlich begründet. Vgl. noch meine Abhdl. in der Carlebach'schen Festschrift S. 54—64.

רק חזק. Alle jüdischen Erklärer finden es sehr auffallend, dass die Schrift eine solche Stärke dazu für erforderlich hält, sich des Genusses des Blutes zu enthalten. Mit Recht antwortet schon Sifre: שהיו שטופין בדם, dass die Israeliten im Essen des Blutes ausschweifend waren. Ramban vermutet, dass das Essen des Blutes mit dem שעירים-Dienste in Verbindung stand und dass man damit auch Wahrsagerei trieb. Der Umstand jedoch, dass in v. 25 als Belohnung für die Beobachtung dieses Gebotes למען ייטב לך verheissen wird, führt auf eine andere Ansicht. למען ייטב לך wird da gesagt, wo ein Gebot der Pietät oder Humanität verordnet wird. So bei כבוד אב ואם, bei שילוח הקן. Als ein solches mag auch hier das Blut-Verbot aufgefasst werden. Vor der Zeit der Sintflut war es überhaupt verboten, ein Tier zu töten und zu verzehren. Erst nach der Sintflut werden die Tiere erlaubt, doch wird dabei geboten (Gen. 9, 4): בשר בנפשו דמו לא תאכלו (was allerdings nach der jüdischen Tradition nur אבר מן החי und

דם מן החי verbietet). Jedenfalls aber muss dieses Gebot als ein Humanitätsgebot erklärt werden. Nach der sinaïtischen Gesetzgebung wurde wieder verboten, das Blut eines Haustieres, wenn nicht zu Opferzwecken, zu vergiessen. Es wird dies in Lev. 17, 4 als שפיכות דם betrachtet. Nun wurde zwar erlaubt, ein solches Tier als Opfer zu schlachten; aber dennoch sollte das Blut, in dem das Leben ist, für heilig betrachtet und nicht verzehrt werden. Dies sollte auch später noch der Fall sein, nachdem das Schlachten selbst zum Zwecke des Fleischessens erlaubt wurde. Es würde den Menschen zur Grausamkeit führen, wenn er das Blut, in welchem das Leben war, mit dem Fleische verzehrte. Man soll vielmehr trotz der unumschränkten Herrschaft, die man durch dieses Gesetz über die Tierwelt erlangt hat, sich dennoch zurückhalten, das Leben des Tieres zu geniessen. Dazu aber bedurfte es gerade, weil das Schlachten überall erlaubt war, einer besonderen Stärke und Enthaltsamkeit. Eine andere Begründung des Blutverbots s. Lev. I 173.

Aus ולא תאכל הנפש עם הבשר entnehmen unsere Weisen zugleich das Verbot von אבר מן החי (eines vom lebendigem Leibe losgelösten Gliedes), das allerdings in den Worten liegt; denn bei אבר מן החי wird ja das Leben mit dem Fleische gegessen. Das לא תאכלנו in v. 24 wird in Keritot Anf. auf דם התמצית (das ausschwitzende, d. h. ohne Strahl ausfliessende Blut) und v. 25 auf דם האברים (das in den Fleischstücken enthaltene Blut, nachdem es daraus פירש war) verwendet (anders Sifre). למען ייטב לך ולבניך אחריך. Nach Ibn-Esra würde durch den Genuss des Blutes die Seele des Menschen verdorben, was auch auf die Kinder einen schädlichen Einfluss ausüben würde, daher ולבניך אחריך; doch ist diese Annahme unnötig, da ja לך ולבניך noch an anderen Stellen vorkommt (vgl. 4, 40; 5, 29 und weiter v. 28.).

VV. 26—27. Nur deine Weihungen, die dir obliegen, und deine Gelübde-Opfer sollst du nehmen und damit kommen an den Ort, den der Ewige erwählen wird. 27. Und bereite deine Ganzopfer: das Fleisch und das Blut auf dem Altar des Ewigen, deines Gottes, und das Blut deiner Mahlopfer soll vergossen werden auf dem Altar des Ewigen, deines Gottes, und das Fleisch magst du essen.

Obgleich wegen der grossen Entfernung vom erwählten Orte, das Schlachten an jedem Orte gestattet wird, so kann diese Erlaubnis sich nicht auf die bereits zu Opfern geweihten Tiere erstrecken. Diese müssen unbedingt zum Heiligtum getragen und

dort nach Vorschrift behandelt werden, mag der heilige Ort noch so weit entfernt sein. Eine Lösung, wie bei מעשר שני, ist hier nicht gestattet. Sifre bemerkt: במה הכתוב מדבר אם בקדשי ארץ ישראל הרי כבר אמור הא אינו מדבר אלא בקדשי ח״ל*). Und allerdings ist aus unserer Stelle zu schliessen, dass man selbst aus dem entferntesten Auslande die geweihten Opfer nach der auserwählten Stadt bringen musste.

קדשיך muss, im Gegensatze zu ונדריך, diejenigen Opfer zusammenfassen, die man zu geben verpflichtet ist. Man tut daher gut, wenn man אשר יהיו לך, wie Knobel und Keil, mit „die dir obliegen" übersetzt. היה ל׳ bedeutet auch jemand zukommen, geziemen oder obliegen vgl. Micha 3, 1; Spr. 31, 4. Häufiger wird dafür היה mit על gebraucht, z. B. 2. Sam. 18, 11.**) ונדריך, nicht nur die Pflichtopfer, sondern auch die Gelübde. תשא, musst du tragen, שחייב בטפול הבאתן עד שיביאם לבית הבחירה (Sifre). Man muss die Mühe des Transports bis zum Heiligtum selbst übernehmen, daher תשא. Während weiter 14, 24 bei מעשר שני gesagt wird: wenn לא תוכל שאתו, dann ונתת בכסף, ist hier unbedingt geboten: תשא.

ועשית, „und bereite" vom Opfer, wie z. B. Lev. 9, 7; 22. Es wird hier nur in kurzen Worten der Unterschied zwischen עולה und זבח angegeben. הבשר והדם; wir hätten eine Steigerung, also הדם והבשר, erwartet. Wahrscheinlich hat diese Ordnung הבשר והדם unsere Weisen im Sifre und Pesachim 77a zu der Bemerkung veranlasst: מקיש דם לבשר, und zwar nach R. Josua אם אין דם אין בשר וכו׳, und nach R. Elieser: ודם זבחיך ישפך מה דם בזריקה אף בשר בזריקה***). Mit Unrecht glaubt Knobel hier einen Widerspruch mit dem Gesetze des Lev. zu finden, indem nach letzterem beim Dankopfer (was nach ihm זבח bedeuten soll) das Blut an die Seiten des Altars ringsum gesprengt werden soll, hier aber bloss ein Hingiessen am Altare angeordnet

---

*) Wovon redet diese Schriftstelle? Von den Heiligtümern des Landes Israel war bereits oben die Rede; es kann sich also hier nur um die Heiligtümer des Auslandes handeln.

**) In Temura 17b wird אשר יהיו לך auf den Zuwachs bezogen, und zwar auf die תמורות (vgl. zu Lev. 27, 10) und die ולדות (die von den geweihten Tieren geborenen Jungen).

***) Nach R. Josua sind die beiden Opferungen (die des Blutes und die des Fleisches) so von einander abhängig, dass wenn die eine nicht vollzogen werden kann (z. B. wenn etwa das Fleisch unrein geworden ist), auch die andere unterbleiben muss. Nach R. Elieser lehrt die Zusammenstellung von בשר und דם, dass wie das Blut aus der Ferne an den Altar hingeworfen wird, ebenso das Fleisch auf das Altarfeuer hinzuwerfen ist, weshalb auch zwischen dem Altaraufgang und dem Altar ein leerer Raum gelassen wurde. (Sebachim 62 b.)

wird. Allein dass hier über die Art und Weise der Blutsprengung nichts angegeben werden soll, beweist schon der Umstand, dass beim Ganzopfer nur ganz unbestimmt befohlen wird: „Das Blut und das Fleisch auf den Altar“, und dass auch nichts davon erwähnt wird, dass die Fettstücke des זבח auf den Altar kommen. Unser Gesetz will darüber nichts Näheres lehren, weil es den Leviticus voraussetzt. Der Ausdruck ישפך על מזבח ist nur im Gegensatz zum obigen על הארץ תשפכנו gebraucht. So viel lernen wir aber doch aus unserer Stelle (vgl. Sifre), dass, mit Ausnahme der חטאות הפנימיות (Lev. I 77), die verschiedenen Blutsprengungen nicht wesentliche Bedingung sind und daher im Unterlassungsfalle das Opfer gilt, wenn auch nur eine Blutgabe erfolgt ist. Es kommt nur darauf an, dass das Blut auf den Altar gegossen wird. והבשר תאכל. Hier redet die Schrift sowohl mit den כהנים als mit den Opfernden: erst nachdem das Blut gesprengt worden, darf man (der dazu Befugte) das Fleisch essen.

V. 28. Beobachte und höre alle diese Dinge, die ich dir befehle, damit es wohlergehe dir und deinen Kindern nach dir bis in Ewigkeit, indem du tust, was gut und recht ist in den Augen des Ewigen, deines Gottes.

שמר ושמעת ist vielleicht eine beabsichtigte Alliteration, die man durch „hüte und höre!“ wiedergeben kann. שמר meint zunächst das Aufmerken und Lernen des Gesetzes, ושמעת dagegen das tatsächliche Ausüben, wie Sifre lehrt: כל שאינו בכלל משנה אינו בכלל מעשה. Vielleicht auch שמור für die Verbote (לא תעשה) und ושמעת für die Gebote (עשה). Es werden „alle diese Dinge“ zur besonderen Beobachtung eingeschärft und davon das Wohlergehen der gegenwärtigen und kommenden Generationen abhängig gemacht, weil die Einheit des Heiligtums eines der wichtigsten Mittel zur Erhaltung der Gotteslehre ist. Nur dadurch, dass ganz Israel nur e i n e n Ort als Opferort besitzt und dorthin alle heiligen Gaben bringt, wird es einerseits vor Götzendienst bewahrt, andererseits stets dazu geführt, das zu tun, was gut und recht ist in den Augen des Ewigen.

VV. 29—31. Wenn der Ewige, dein Gott; vor dir ausrotten wird die Völker, zu denen du kommest, sie zu vertreiben, und du wirst sie austreiben und in ihrem Lande wohnen; 30. So hüte dich, dass du nicht in Schlingen gerätst hinter ihnen, nachdem sie nämlich vor dir vernichtet worden, und dass du nicht fragest nach ihren Göttern, indem du sprichst:

Wie dienen diese Völker ihren Göttern?—ich will auch so tun!— 31. Tue nicht also dem Ewigen deinem Gotte, denn alles, was dem Ewigen ein Greuel ist, was er hasst, tun sie ihren Göttern, denn sogar ihre Söhne und Töchter verbrennen sie im Feuer ihren Göttern.

Nicht nur in Bezug auf den Ort, sondern noch mehr in Betreff der Art und Weise der Gottesverehrung soll Israel sich von den heidnischen Völkern unterscheiden und ihnen nicht nachahmen, da sie auf die abscheulichste Weise ihre Götter verehren. Die Einheit des Heiligtums und das Verbot der Bamot sollte ja besonders den heidnischen Götzendienst fernhalten.

Zu כי יכרית ist מפניך zu beziehen. אשר אתה בא שמה, wohin, d. h. zu denen du kommst; שמה bezieht sich auf die גוים, weil dabei an ihr Land gedacht wird, wie 4, 27. לרשת אתם, vgl. oben zu v. 2. פן תנקש אחריהם. תנקש nach Onk., Sifre (in der 1. Erkl.) und den Neuern von נקש (vgl. 7, 25) Schlingen legen, verstricken. „Das du nicht verstrickt werdest hinter ihnen“, die Feinde sind ins Verderben geraten, und du nimmst nach ihnen ihr Land in Besitz, so hüte dich, dass du nicht in dieselbe Falle geratest, in der sie den Untergang gefunden. אחרי השמדם מפניך. Nachdem sie vor dir vernichtet worden sind, wirst du doch gewiss nicht ihren Kultus annehmen wollen. Sifre: שלא תעשה כמעשיהם ויבואו אחרים וכו'; vgl. 2. Chr. 25, 15. תדרוש לאלהיהם, vgl. oben zu v. 5. — איכה יעבדו ist eine direkte Frage, nicht aber ein Vergleichungs-Vordersatz zu ואעשה כן. Das Imperf. יעבדו, weil von einem Pflegen und gewöhnlichem Tun die Rede ist. גם אני, Pron. pers. des Nachdrucks wegen wiederholt. Unsere Weisen lernen aus dieser Stelle, dass bei jedem Götzen nur seine gewöhnliche Verehrungsweise verboten ist; eine Ausnahme machen die im Gottesheiligtume vorgeschriebenen Verehrungsweisen, זבוח קטור נסוך והשתחויה, die bei jedem Götzen strafbar sind. (Vgl. Sanhedrin 63a und Ramban zu unserer St.). לא תעשה כן, wie v. 4. תועבת ה', was dem Ew., ein Greuel ist vgl. 23, 19. ישרפו, wie oben יעבדו.

Cap. 13. V. 1. Alles das, was ich euch gebiete, das sollt ihr sorgfältig ausüben; füge nichts hinzu und nimm nichts davon hinweg.

Die Ausleger sind darüber uneinig, ob sie diesen v. als Schluss des vorhergehenden oder als Einleitung zum folgenden Abschnitt nehmen sollen. Vgl. man den ebenfalls abschliessenden v. 12, 28, so wird man auch hier am Ende des ganzen Abschnittes

einen ähnlichen Schluss erwarten, was dieser v. (13, 1) auch ist. Entscheidend aber ist für uns hauptsächlich die jüdische Tradition die 13, 1 noch zur vorigen Parascha zieht. Die Schrift meinte daher zunächst, dass man sich nicht bestreben soll, auf heidnische Art Gott zu verehren, sondern nur alles, was die Thora gebietet zu befolgen, nichts hinzuzutun und nichts wegzunehmen. Mit Recht folgern aber unsere Weisen aus dieser Stelle, dass man keine מצוה durch Zutat oder Wegnahme ändern darf, z. B. 3 oder 5 ציצית zu nehmen. R. Elia Wilna bemerkt: Oben 4, 2 wird dasselbe Gebot mit לא תסיפו על הדבר gegeben, dort meint jedoch die Schrift, keine neue מצוה zu den 613 מצות hinzuzufügen, indem vorher gesagt wird: שמע אל החקים ואל המשפטים; hier dagegen heisst es vorher את כל הדבר — תשמרו לעשות: jede einzelne מצוה sollt ihr ganz so, wie sie befohlen worden, beobachten, und deshalb lernen unsere Weisen von hier, dass man die einzelnen מצות nicht umändern darf.

b) Gesetze über die Verführer zum Götzendienste und die dazu Verführten, cap. 13, 2—19.

Der Abschnitt besteht aus drei Abteilungen. Die 1. Abteilung, v. 2—6, behandelt den Fall, dass ein Prophet oder ein Träumer durch Wunderzeichen zum Götzendienste verführen will, die 2. Abteilung, v. 7—12, wenn der nächste Verwandte der Verführer ist, die 3. Abteilung endlich (13—19), wenn eine ganze Stadt von Bürgern aus ihrer Mitte verleitet wird. Nachdem im vorigen Abschnitte bei der Gottesverehrung alles verboten wurde, was zum Götzendienste führen könnte: die vielen Kultusorte und die heidnischen Kultusweisen; werden nun Gesetze gegeben, wodurch einzelne Personen, die einem heidnischen Götzenkultus Eingang und Anhang verschaffen wollen, unschädlich gemacht werden sollen. Hier soll keine Schonung walten; mit rücksichtsloser Strenge sollen die Verführer verfolgt und das Böse aus dem Lande geschafft werden, gerade wie man die heidnischen Kanaaniter ohne Schonung ausrotten sollte.

VV. 2—6. Wenn in deiner Mitte ein Prophet auftritt oder einer, der Träume hat, und dir ein Zeichen oder Merkmal gibt, 3. Und es trifft das Zeichen oder Merkmal ein, welches er zu dir geredet hat, um zu sagen: Wir wollen andern Göttern nachgehen, welche du nicht kennst, und ihnen dienen; — 4. So höre nicht auf die Worte jenes Propheten oder auf jenen Träumer, denn der Ewige, euer Gott, will euch nur versuchen, um zu erkennen, ob ihr den Ewigen, euren Gott,

mit eurem ganzen Herzen und eurer ganzen Seele liebet. 5. Dem Ewigen, euren Gotte, sollt ihr nachwandeln und ihn sollt ihr fürchten, und seine Gebote sollt ihr beobachten, und seiner Stimme sollt ihr gehorchen, und ihm sollt ihr dienen, und an ihm sollt ihr hängen. 6. Dieser Prophet aber oder dieser Träumer soll getötet werden, denn er hat Falschheit geredet wider den Ewigen, euren Gott, der euch aus dem Lande Aegypten geführt und aus dem Hause der Knechtschaft befreit hat, um dich abzulenken von dem Wege, auf welchen zu wandeln der Ewige, dein Gott, dir geboten hat; so schaffe das Böse weg aus deiner Mitte.

כי יקום. קם ב' wird auch sonst vom Auftreten der Propheten gebraucht (34 Ende). בקרבך. Weiter 18, 15 verheisst Mose, נביא מקרבך — יקים וגו', daher spricht er auch hier von einem solchen Propheten, der בקרבך auftritt. נביא. Nach R. Akiba in Sifre und Sanh. 90a ist hier von einem wahren Propheten die Rede, der später abgefallen ist: אר"ע ח"ו שמעמיד הקב"ה חמה ולבנה ומזלות לעובדי ע"ז הא אינו מדבר אלא במי שהיו נביאי אמת בתחילה וחזרו להיות נביאי השקר כחנניה בן עזור (Jeremia 28). R. Akiba will es demnach nicht zugestehen, dass es einem falschen Propheten gelingen könnte, ein Wunder zu tun; die Thora spricht vielmehr von einem, der zuerst ein wahrer Prophet war und sich anfangs durch ein Wunder als Prophet legitimiert hatte, später aber von Gott abfällt und zum Götzendienste verführen will. (Ibn Esra bringt eine Ansicht, dass der Prophet das אות ומופת von einem andern wahren Propheten gehört, מגנב דברים). Ramban erklärt jedoch, dass die Schrift hier nur von einem angeblichen Propheten spricht, der sich fälschlich für einen Propheten ausgibt; die Thora nennt ihn aber dennoch נביא nach seiner Aussage. Ausserdem sagt Ramban: Mancher Mensch hat die Fähigkeit, die Zukunft vorher sagen zu können, wenngleich er selbst nicht weiss, woher ihm diese Anlage kommt. Ein solcher begibt sich in die Einsamkeit, und es kommt in ihn ein Geist, der ihm sagt, so wird es zukünftig in Betreff jener Sache geschehen. Die Philosophen nennen einen solchen Wahrsager Kahun (kahana, arab. wahrsagen), die Ursache dieser Erscheinung wissen sie nicht anzugeben; doch ist die Sache durch Augenzeugen bewahrheitet. Ein solcher Mann heisst hier נביא, denn er kann prophezeien und deshalb trifft auch das Zeichen ein, das er vorher verkündet. Dieses Zeugnis des Ramban kann man wohl nicht in Zweifel ziehen, und fragt man nach dem einfachen Sinne des Schriftwortes, so muss

man erklären, dass die Thora allerdings die Möglichkeit voraussetzt, dass auch ein falscher Prophet in übernatürlicher Weise die Zukunft vorhersagen könne (weshalb Gott dies geschehen lässt, wird im folgenden angegeben), und auch R. Jose, der Galiläer, (l. c.) ist der Ansicht, dass Gott auch den falschen Propheten mitunter die Macht gibt, selbst die Sonne mitten am Himmel zum Stillstand zu bringen.

או חולם חלום. Nach Num. 12, 6 gibt sich Gott einem נביא entweder in einer Erscheinung (במראה) kund, oder spricht im Traume mit ihm; daher spricht die Schrift auch hier von einem נביא oder חולם חלום. Letzteres ist ein niederer Grad der Prophetie (vgl. Maimon. More II, 41 und 45). ונתן אליך אות או מופת. Da v. 3 gesagt wird ובא האות והמופת אשר דבר אליך, so ist das ונתן nicht zu erklären, er verrichtet ein Wunder wie 6, 22, sondern er bestimmt etwas vorher, das später eintrifft (vgl. 1 Kön. 13, 3). — אות und מופת will Sifre hier derart von einander unterscheiden, dass אות ein Zeichen am Himmel, מופת aber ein solches auf Erden bedeuten solle. Ramban dagegen meint, אות sei die Vorhersagung eines zukünftigen Ereignisses, das kein wunderbares ist, wobei nur die Vorausverkündigung der Sache den Propheten legitimieren soll, מופת hingegen sei eine übernatürliche wunderbare Tat, wie z. B. die Verwandlung eines Stabes in eine Schlange. Doch dazu passt nicht das folgende ובא האות והמופת. Daher werden wir mit Sifre Numeri (P. 23) annehmen: אות הוא מופת ומופת הוא אות אלא שדברה תורה שתי לשונות, ein Zeichen oder Merkmal, dass etwas in der Zukunft eintreffen wird. Dass מופת (von אפת wenden) auch Zeichen oder Vorzeichen bedeuten kann, beweist Ibn-Esra aus Jes. 5, 18 und weiter 28, 46.

Schwierig ist das אשר דבר אליך לאמור נלכה וגו'. Keil meint, das לאמר sei vom Hauptverbum abhängig: „Wenn auftritt ein Prophet . . . sprechend . . .“. Das Dazwischenstehende müsste dann Parenthese sein. Allein es ist doch wahrscheinlicher, dass das לאמר mit אשר דבר אליך zusammenhängt. Es wird demnach zu erklären sein: er hat das Zeichen vorhergesagt (אשר דבר אליך), um dabei zu sagen (לאמר): „Wir wollen gehen und fremden Göttern dienen u. s. w.“ Das לאמר ist dann soviel wie ואמר. Das אשר לא ידעתם ist nicht das Wort des verführenden Propheten, sondern die Thora setzt dies erläuternd hinzu: Der falsche Prophet will dich verführen, Göttern zu dienen, die du gar nicht kennst, was ja gewiss eine unwürdige Zumutung ist (vgl. weiter v. 7 und 32, 17).

ונעבדם mit dem O-Laut, wie 5, 9 (GK 60b). Dieser ist aus der letzten Silbe auf den Guttural und den vorhergehenden Buchstaben übergegangen (vgl. Ew. 251d). ונעבדם ist selbstverständlich wieder die Rede des falschen Propheten.

Die Schrift lässt den Propheten sofort sagen: Wir wollen fremden Göttern dienen. Unsere Weisen jedoch lehren (Sanhed. 90a; vgl. das.): המתנבא לעקור דבר מן התורה חייב לקיים מקצת ולבטל מקצת ר״ש פוטר ובע״ז אפי׳ אומר היום עבדוה ולמחר בטלוה ד״ה חייב. Demnach bleibt das Urteil in Bezug auf den verführenden Propheten dasselbe, wenn er bloss zum Abfall vom göttlichen Gesetze verleiten will. Der Unterschied zwischen Götzendienst und anderen Geboten besteht nur darin, dass, wenn ein Prophet zum Götzendienst verleiten will, ihm unter keinen Umständen Glauben beizumessen ist, selbst wenn er nur momentan irgend einen Götzendienst veranstalten, dann sofort aber aufheben will; bei andern Gesetzen dagegen ist der Prophet nur dann schuldig, wenn er das Gesetz für immer abschaffen will; sollte jedoch ein Prophet, der als solcher bereits bewährt ist, die momentane Uebertretung eines Gesetzes gebieten, so ist nicht nur der Prophet nicht schuldig, sondern es muss ihm Gehorsam geleistet werden. Dass aber unsere Weisen Recht haben, den Propheten, der ein göttliches Gesetz für immer abschaffen will, demjenigen gleichzustellen, der zum Götzendienste verführt, ist aus unserem Gesetze leicht zu beweisen. Denn weiter v. 6 heisst es: Der Prophet soll getötet werden, denn er hat Falschheit gesprochen gegen Gott להדיחך מן הדרך אשר צוך ד׳ אלקיך ללכת בה. Wir sehen also hier deutlich, dass der Abfall vom göttlichen Gesetze zugleich ein Abfall von Gott selbst ist, da Gott und sein Gesetz sich nicht trennen lassen. Dass aber die Thora mit dem Götzendienst beginnt, geschieht aus dem Grunde, weil das Wesen aller religiösen Verführung der Götzendienst ist. Wer behauptet, irgend ein Gottesgebot sei aufzuheben, der leugnet die Göttlichkeit dieses Gebotes und somit die Göttlichkeit der ganzen Thora (תורה מן השמים). Hätte aber Gott keine Gesetze den Israeliten gegeben, so wollte er von ihnen nichts haben; die Israeliten hätten keine Pflichten gegen ihren Gott. Eine solche Ansicht führt aber notwendig zu irgend einem Götzendienst.

לא תשמע וגו׳. Trotzdem dieser Prophet seinen Zusammenhang mit dem Uebernatürlichen erwiesen hat, so ist seinen Worten dennoch kein Glauben beizumessen; כי מנסה ה׳ אלקיכם אתכם, denn dass Gott die Vorherverkündigung des falschen Propheten eintreffen

lässt, geschieht nur, um euch zu versuchen, ob ihr wirklich Gott so liebet, dass auch übernatürliche Mächte diese Liebe nicht zu erschüttern vermögen. Hier fragt man erstaunt: Zu welchem Zwecke muss denn Gott Israel erst versuchen, um zu wissen (לדעת), ob es Gott liebt mit ganzem Herzen? Gott konnte doch dies wohl ohne Versuch auch wissen! Maimonides bemerkt daher (More 3, 24) folgendes: „Wo in der Thora von einer Versuchung gesprochen wird, da soll damit nur eine Unterweisung gegeben werden, aus der die Menschen lernen sollen, was sie zu tun und was sie zu glauben haben. Wenn gesagt wird: um zu wissen, ob ihr Gott liebet mit ganzem Herzen und ganzer Seele, so ist da nicht gemeint, Gott möchte das durch die Versuchung wissen; nein! Gott wusste das schon vorher; vielmehr sowie in dem Satze לדעת כי אני ה׳ מקדשכם das לדעת sich auf die andern Völker bezieht: damit alle Völker erkennen, dass ich der Ewige euch heilige, so ist das Wort לדעת auch an unserer Stelle zu erklären. Wenn Einer auftreten wird, sagt die Schrift, der sich ein Prophet zu sein rühmt, und ihr seine Wunderzeichen sehet, die seine Aussagen zu beglaubigen geeignet sind; so wisset, dass dies nur deshalb von Gott veranstaltet wurde, um den andern Völkern die Macht eures Glaubens an die Wahrheit seiner Thora zu zeigen, dass ihr euch von keinem Verführer zum Aufgeben eures Glaubens an Gott verleiten lasset, damit jeder, der die Wahrheit sucht, sich zu eurem Glauben bekenne“. — Doch muss jeder, der den einfachen Sinn der Schrift sucht, die Maimon.-Erklärung des לדעת als gezwungen betrachten. Wir glauben die schwierige Stelle am besten zu erklären, wenn wir sagen, die Schrift gebraucht anthropomorphistische Ausdrucksweisen von Gott, לשבר את האוזן damit der Mensch, der einmal ein sinnliches Wesen ist, sich die Sache verständlich machen könne. Gott versucht Israel, teils um dessen Kraft durch tatsächlichen Widerstand gegen die Versuchungen zu stärken, teils damit es seine Liebe zu Gott, die in seinem Innern schlummert, durch die Tat offenbare. Sowie aber Gott in der Thora spricht ארדה נא ואראה, trotzdem er nicht erst sich herablassen muss, um zu sehen, ebenso will auch Gott erst Israel versuchen, um zu wissen, trotzdem er es schon vorher weiss. Wie wenn ein Naturforscher durch ein Experiment irgend eine Naturkraft wirken lässt, wo er zwar vorher genau weiss, dass die Kraft sich so und nicht anders zeigen wird, dennoch aber aus irgend einem Grunde, sei es um Andere von der Wirksamkeit dieser Kraft zu überzeugen oder sich selbst

durch den Anblick der Naturerscheinung zu erfreuen, ein solches Experiment veranstaltet und dabei sogar so spricht, als wollte er selbst erst sehen und sich die Ueberzeugung von dieser Wirkung verschaffen; in derselben Weise spricht Gott: Ich will versuchen, um zu erfahren, ob Israel seinen Gott mit ganzem Herzen und ganzer Seele liebt.

Die Thora nun führt diese ganze Erscheinung, dass ein falscher Prophet etwas Uebernatürliches leisten kann, auf Gott zurück, ohne zu bemerken, dass dabei eine gottfeindliche übernatürliche dämonische Macht mit im Spiele sei. Raschbam dagegen bemerkt zu ובא האות והמופת (v. 3): שיודעים עתידות על ידי רוח טומאה ואוב וידעני ותרפים, und zu כי מנסה וגו' bemerkt er: נתן כח בכשפים לדעת הנולדות לנסות ולזכות ישראל שהתרה בהם לא יהי' בך מעונן ומנחש ומכשף וגו' עד תמים תהי' וגו' ואם לא יאמינו בע"ז זו היא זכותן. Hiernach stehen also die falschen Propheten mit von Gott verabscheuten übernatürlichen Gewalten im Bunde. Dass es aber Gott zulässt, dass diese Mächte selbst da ihre Kraft äussern, wo es gilt, das göttliche Gesetz zu bekämpfen und Israel zu verführen, geschieht nur deshalb, um Israel zu versuchen und dessen Standhaftigkeit zu belohnen. Für diese Ansicht des Raschbam sprechen die vv. 14—15 des 18. Cap. Dort wird Israel gewarnt, nicht wie die heidnischen Völker durch מעוננים וקוסמים sich die Zukunft weissagen zu lassen, da ihm ja Gott Propheten gegeben hat, die ihm die Stelle der von Gott verabscheuten Wahrsager ersetzen werden. Da nun die Thora die Macht der מעוננים וקוסמים nicht in Abrede stellt, sondern sie nur als von Gott verabscheut (תועבת ד') bezeichnet und da ausserdem den erwähnten heidnischen Wahrsagern eine den Prophezeiungen der Gottespropheten analoge Wirksamkeit zugeschrieben wird, so liegt es auf der Hand, dass der falsche Prophet, der die Zukunft vorhersagt, eben nichts anderes ist als ein מעונן oder קוסם. Diese Wahrsager würden aber nicht ihre Macht entfalten können, um die Israeliten vom Gottesgesetze abzubringen, wenn dies nicht von der göttlichen Vorsehung absichtlich zugelassen würde, um Israel zu versuchen. Aus der in unseren gewöhnlichen Ausgaben fehlenden, aber in den חסרונות הש"ס und bei Rabbinowitz (דקדוקי סופרים) befindlichen Talmudstelle in Sanhedrin 43a über den Stifter des Christentums ist zu ersehen, dass auch die Weisen des Talmuds diese Ansicht des Raschbam geteilt haben.

אחרי ד' וגו'. Auf den falschen Propheten sollet ihr nicht hören, weil ihr eurem Gotte gehorchen müsset. אחרי ה' תלכו ואותו תיראו,

im Gegensatz zu הלך אחרי אלהים אחרים (v. 3). את מצותיו תשמורו ובקולו תשמעו, dagegen לא תשמע אל דברי הנביא. Das erste (ואת מצותיו תשמורו) bezieht sich nach Sifre auf die תורת משה, das zweite (ובקולו תשמעו) wieder meint בקול הנביאים. — ואותו תעבודו וגו׳, im Gegensatze zu ונעבדם (v. 3). Zu merken ist, dass alle Verba dieses v. in der Pausa-Form stehen, obgleich nicht alle ein Pausa-Tonzeichen haben; der Grund davon ist bei Ew. 100c zu finden.

והנביא ההוא — יומת. Nach Targ. Jon. wird er mit dem Schwerte getötet (was vielleicht aus ר׳ יאשיה in Sanhed. 52b und der Ansicht des R. Simon anf. Abschn. 7 zu erklären ist). Dagegen sind im Talmud Sanhed. 89b und im Sifre zwei andere Ansichten vertreten. Nach R. Simon ist יומת, wie gewöhnlich, בחנק. Die Weisen dagegen nehmen, nach Analogie mit v. 11, סקילה als die dem verführenden Propheten zukommende Todesart an. — סרה, Falschheit, Treulosigkeit gegen Gott (vgl. weiter zu 19, 16). — המוציא וגו׳. Gott habt ihr als Erlöser und Erretter kennen gelernt und nicht bloss Wunderzeichen gesehen, die in seinem Namen gemacht wurden. והפדך. Das active Part. kann selbst mit Suff. den Art. behalten, da das Suff. als Accus. gelten kann (Ew. 290d. GK. 127i). להדיחך ist mit דבר סרה zu verbinden. ובערת הרע מקרבך ist eine im Deut. öfters vorkommende Redeweise, die Richter 20, 13 entlehnt hat.

Schultz bemerkt zu unserer Stelle: „Die Juden würden die Stelle mit Recht gegen Christus in Anwendung bringen, wenn derselbe nicht neben, ja in der Abrogation der Thora zugleich ihre vollendetste Erfüllung gebracht hätte.“ Das Zugeständnis von Schultz lassen wir gelten, bestreiten aber entschieden das Urteil, dass Chr. in der Abrogation der Thora ihre vollendete Erfüllung gebracht hätte. Jeder Unbefangene muss vielmehr zugeben, dass der Stifter des Christentums nicht die Erfüllung des Thoragesetzes, sondern eine neue Religion gebracht hat. Nach den Worten der Schrift war also die Entstehung des Christentums eine Versuchung für Israel. Diese Versuchung hat Israel bestanden. Aber auch die spätere siegreiche Ausbreitung und die Weltherrschaft des Christentums war zu allen Zeiten ein Prüfstein für Israels Treue und Anhänglichkeit an Gott und seine Thora. Israel hat ausgeharrt und wird auch ferner nicht wanken in seinem Glauben. Mendelssohn in seiner „Nacherinnerung“ zur „Antwort“ Lavaters auf sein Schreiben vom 12. Dezember 1769 bemerkt: „Nach meinen Religionslehren sind alle Wunderwerke kein Unterscheidungszeichen der Wahrheit und geben von der göttlichen Sendung des Propheten

auch keine moralische Gewissheit. Nur die öffentliche Gesetzgebung konnte nach unserer Lehre befriedigende Gewissheit geben, weil hier kein Creditiv des Gesandten nötig war, indem die gesamte Nation den göttlichen Auftrag mit ihren Ohren vernommen hat" (vgl. Maimon. יסודי התורה c. 8—10; Albo, Ikkarim 1, 18). — Ferner schreibt Mendelssohn das.: „Ich finde auch entscheidende Stellen . . . dass Verführer und falsche Propheten gar wohl Wunder tun können. Ob durch Zauberei, geheime Künste, oder vielleicht durch einen Missbrauch der ihnen zu gutem Gebrauche verliehenen Gabe, getraue ich mich nicht zu entscheiden. So viel scheint mir unwidersprechlich, dass nach den klaren Worten der Schrift (Deut. 13, 2ff.) Wunderwerke für kein untrügliches Merkmal der göttlichen Sendung gehalten werden können."

VV. 7—12. Wenn dich dein Bruder, der Sohn deiner Mutter, oder dein Sohn, oder deine Tochter, oder das Weib deines Schosses, oder dein Freund, den du wie deine Seele liebst, heimlich verführen will, indem er spricht: Lasst uns hingehn und fremden Göttern dienen, die du nicht kanntest, weder du noch deine Väter. 8. Von den Göttern der Völker, die rings um euch sind, die dir nahe oder von dir entfernt sind, von einem Ende der Erde bis zum andern Ende der Erde, 9. So sei ihm nicht willig und höre nicht auf ihn, und dein Auge schone seiner nicht, und bemitleide ihn nicht, und verheimliche nichts über ihn, 10 Sondern umbringen sollst du ihn, deine Hand sei zuerst wider ihn, ihn zu töten, und die Hand des ganzen Volkes hinterher. 11. Und steinige ihn, dass er sterbe; denn er hat gesucht, dich abzubringen von dem Ewigen, deinem Gotte, der dich aus dem Lande Aegypten geführt hat, aus dem Sklavenhause. 12. Und ganz Israel soll es hören und sich fürchten und nicht ferner so etwas Böses in deiner Mitte tun.

Nicht nur den gefährlichen Verführer, den Propheten, sondern auch den gemeinen Verführer soll man mit schonungsloser Strenge verfolgen, und wenn er auch der nächste Verwandte oder Freund ist. Bei dem gemeinen Verführer ist jedoch nur dann die Todesstrafe anzuwenden, wenn er zum Götzendienste verführt, nicht aber wenn er bloss zur Abschaffung anderer Gebote verleitet. Denn hier steht in v. 11 nur כי בקש להדיחך מעל ה' אלקיך, aber nicht wie oben beim Propheten (v. 6) מן הדרך אשר צוך ד' אלקיך ללכת בה. Der Grund davon ist sehr leicht zu finden. Nur beim Propheten, der seine Aussage durch Wunder bestätigt, führt eine Aufforderung

zur gänzlichen und immerwährenden Aufhebung eines Gesetzes, auch zur Abrogierung der andern Gesetze und endlich zum Götzendienst. Bei gewöhnlichen Männern hat die Verführung bloss eine momentane Wirkung, die nicht zu solchen verderblichen Consequenzen führt; weshalb die Thora darauf keine Todesstrafe gesetzt hat.

הסית, bereden, jemand gütlich zu etwas bestimmen, meistenteils zum Schlechten, aber nicht immer (vgl. Richt. 1, 14). — אחיך בן אמך, Targ. Jon. fügt hinzu כל דכן בר אבוך, und Sifre bemerkt: אחיך בן אמך זה בן אמך*) זה אחיך מאביך, — אשת חיקך, vgl. 28, 56 und Micha 7, 5 (auch 2. Sam. 12, 3). רעך אשר כנפשך (vgl. 1. Sam. 18, 1; 3). Hierzu bemerkt Sifre: אשר כנפשך זה אביך. J. D. Michaelis (Mos. Recht § 246) behauptet, dass man Vater, Mutter und Gatten nicht anzugeben verpflichtet ist, weil sonst diese hier genannt werden müssten. Allein mit Recht erklärt Schultz, dass diese nur aus demselben Grunde hier übergangen sind, aus welchem ein Vatermörder im Solonischen Gesetze unerwähnt blieb. Von denen, welche die Gottesfurcht bei den Ihrigen zu erhalten haben, will die Thora nicht einmal die Möglichkeit setzen, dass sie das gerade Gegenteil von ihrem Amte täten; es wäre dies etwas zu unnatürliches. פירש לך הכתוב את החביבין לך ק"ו לאחרים (Raschi). Die Schrift nennt die geliebtesten Angehörigen; selbst diese soll man nicht verschonen, wie viel weniger andere. בסתר, im Verborgenen; דבר הכתוב בהוה, die Schrift redet von gewöhnlichen Fällen, die Verführer treiben gewöhnlich im Dunkel ihr Wesen, denn so heisst es: בנשף בערב יום באישון לילה ואפלה (Spr. 7, 9), אבל דברי תורה אין נאמרין אלא בפרהסיא וכן הוא אומר חכמות בחוץ תרונה (Sifre u. Raschi). אשר לא ידעת וגו' sind nicht mehr die Worte des Verführers, sondern die Schrift stellt das Verbrecherische des Verlangens in das rechte Licht. Er fordert von dir 1) Göttern zu dienen, אשר לא ידעת, die du gar nicht kennst, 2) אתה ואבותיך, die selbst deine Väter nicht gekannt und wie Sifre bemerkt: הרי זה דבר גנאי לישראל שאומות העולם אין מניחין מה שמסרו להם

*) Die Mechilta (in Midr. Tan. S. 64 Ende) bemerkt: אחיך בן אמך הרי הכתוב פותח לו באחיו שהוא חייב (l. חביב) עליו ומני' (l. ומכאן) שאחיו מאמו חביב עליו יותר מאחיו מאביו לפי שאינו מורישו. Die Schrift nennt zuerst den Bruder, der von ihm geliebt wird. Von hier ist zu entnehmen, dass man den Bruder von mütterlicher Seite mehr liebt, als den Bruder von väterlicher Seite, weil man ersterem nichts vererbt (die Liebe ist also eine uneigennützige). In Kidduschin 80b wird als Grund der grösseren Liebe zum Bruder mütterlicherseits angegeben: weil er nicht das Vermögen des Vaters miterbt, also die Erbschaft des Bruders nicht verringert (vgl. auch פסיקתא זוטרתא).

אבותיהם (dies ist ein Schimpf für Israel, denn die anderen Völker verlassen nicht, was ihnen die Väter überlieferten). 3) מאלהי העמים אשר סביבותיכם וגו׳, es ist nicht etwa ein Gott, den dein Freund durch Spekulation, durch eigene Forschung gefunden; nein, es ist reine Nachahmungssucht. Was er bei nahen oder entfernten Völkern gesehen, das will er nachahmen, und dazu will er auch dich bewegen; מקצה הארץ ועד קצה הארץ, diese Götter mögen sich wo immer von einem Ende der Erde bis zum andern Ende befinden, dem Verführer sind sie nicht zu schlecht. Er sucht nicht gerade den Kultus gebildeter und mächtiger Nationen; die Götter des verachtetsten Volkes in irgend einem Winkel der Erde sind ihm auch nicht zu gering, weil, wie weiter gesagt wird, בקש להדיחך מעל ה׳ אלקיך seine Absicht nur ist, dich von Gott abzubringen. Die Verba פתה, השיא und הסית unterscheiden sich nach Luzzatto folgendermassen von einander. פתה ist diejenige Ueberredung, die irgend einen Nutzen oder Vorteil bei einer Tat in Aussicht stellt; השיא bedeutet jemand, der sich aus Furcht einer Tat enthält, diese Furcht benehmen und ihn sicher machen; ein מסית dagegen ist derjenige, der irgend eine Handlung als recht und löblich darstellt, um einen Andern zur Ausübung derselben zu veranlassen. Dadurch, meint Mecklenburg, erklärt sich die Mischna (Sanhed. 7, 10): המסית אמר יש יראה במקום פלוני כך אוכלת כך שותה כך מטיבה כך מריעה וכו׳ ואם אמר כך היא חובתנו כך יפה לנו וכו׳. Bei dieser Unterscheidung der Synonyma ist הדיח vergessen worden. Sie ist ausserdem zu gekünstelt und dürfte schwerlich sich überall bewähren. Richtiger wäre vielleicht folgende Erklärung: פתה (von פתה, offen für jeden Eindruck empfänglich sein, daher töricht, unerfahren sein) bedeutet einen Unerfahrenen zu etwas verleiten, das für ihn nachteilig ist, welchen Nachteil er aber nicht einsieht. השיא (von נשא, irren, umherschweifen) heisst „irre machen“ d. h. täuschen, der משיא will jemand durch falsche Vorspiegelungen zu einer Tat verleiten. הסית (von סות, erregt sein) heisst „anregen, anreizen“, der מסית will durch vielerlei Reden zu irgend etwas anregen, er sucht möglichst viele Gründe herbeizubringen, um zu einer Tat zu bewegen, weshalb auch unsere Weisen dem מסית derartige Worte in den Mund legen. Hat der מסית seine Absicht ausgeführt und jemand zur Tat veranlasst, so wird er מדיח genannt (daher der Ausdruck עיר הנדחת).

לא תאבה לו. Sei dem Verführer nicht zu Willen mit Worten, ולא תשמע אליו und gehorche ihm nicht mit einer Tat (Ramban u. Ibn-Es.), aber nicht einmal verschonen darfst du ihn (לא תחוס עינך עליו). ולא

תחמול עליו lehrt nach Sifre לא תלמד עליו זכות, dass man ihn nicht bei Gericht zu rechtfertigen suchen soll. Aus den Worten des Ramban kann man die Ausdrücke חום und חמל von einander unterscheiden lernen. חום bedeutet etwas verschonen, vom Untergang retten; es ist keine Folge des Mitleids oder des Mitgefühls. Man verschont etwas, weil man es für nützlich oder wenigstens für unschädlich hält; daher wird חום gewöhnlich mit עין verbunden, weil das Auge auf eine nützliche Sache gerichtet ist, darüber wacht und sie vom Untergang zu retten sucht. חום oder חום עין wird daher auch von leblosen Sachen gebraucht (vgl. ועינכם אל תחס על כליכם, Gen. 45, 20, אתה חסת על הקקיון, Jona 4, 10); חמל dagegen bedeutet: Mitleid haben, es entspringt dem Gefühl (vgl. כאשר יחמל איש על בנו, Mal. 3, 17 u. ותחמל עליו, Exod. 2, 6). Mit Rücksicht auf die nahe Verwandtschaft wird daher hier geboten ולא תחמל עליו. — ולא תכסה עליו, und decke nicht auf ihn, d. h. verheimliche nichts von ihm. Sifre: אם אתה יודע לו חובה אי אתה רשאי לשתוק. Nach der Mechilta (in M. Tan. S. 65) entsprechen die fünf Verbote unseres Verses den fünf Verführern, die in v. 7 genannt sind. Dies beweist zugleich, dass der Zusatz des Sam. in v. 7 בן אביך או vor בן אמך nicht ursprünglich im Texte stand.

כי הרג תהרגנו. Der Inf. Abs. des Gegensatzes wegen vorangestellt: nicht schonen, sondern umbringen sollst du ihn. Es ist aber keineswegs hier gemeint, dass der Verführte selbst, ohne erst das gerichtliche Urteil abzuwarten, seinen Verführer töten soll. Philo meint zwar (de monarchia I), dass es jedem von guter Geburt und Erziehung freistehe, an den Verführern die Strafe mit eigener Hand zu vollziehen, ohne das gerichtliche Urteil abzuwarten, ja ohne auch nur ihn anzuzeigen. Allein die Mischnah (l. c.) lehrt ausdrücklich מביאין אותו לב״ד וסוקלין אותו, und dies ist auch in den Schriftworten begründet, da ausdrücklich ולא תכסה עליו geboten wird und ferner gesagt wird ידך וגו׳ ויד כל העם באחרונה, was ein gerichtliches Verfahren voraussetzt. Dennoch aber übersetzen die LXX mildernd: ἀναγγέλλων ἀναγγέλλεισ περὶ αὐτοῦ (vielleicht haben sie הגד תגידנו gelesen), was keineswegs nötig ist, da das הרג וגו׳ nach gerichtlicher Anzeige und Verurteilung gemeint ist, und dann ist, wie Sifre lehrt, מצוה ביד הניסת להורגו, indem die Thora gebietet ידך תהיה בו בראשונה, damit er seinen Eifer für Gott kundgebe (nicht, wie Knobel meint, wegen Vergewisserung). Hier wird nicht, wie weiter unten v. 15 דרישה וחקירה angeordnet, weil, wie Ramban bemerkt, die Thora hier mit dem Verführten selbst spricht, der ja von der Sache aufs gewisseste

überzeugt ist und nicht erst nachzuforschen braucht. Zu ידך תהי׳ בו בראשנה vgl. 17, 7. וסקלתו באבנים, in הרג תהרגנו ist die Todesart noch nicht angegeben, weshalb sie hier näher bestimmt wird. כי בקש להדיחך, denn es war sein voller Ernst, er wollte dich zum tatsächlichen Götzendienst verleiten. Um sich davon zu überzeugen, schreibt die Mischna (l. c.) vor, einem jeden Verführer zuerst die Vorstellung zu machen: האיך נניח את אלקינו שבשמים ונלך ונעבד עצים ואבנים, und erst wenn er dieser Vorstellung die Worte entgegensetzt: כך היא חובתנו כך יפה לנו, dann bringt man ihn vors Gericht. המוציאך, vgl. oben v. 6 zu המודך. וכל ישראל וגו׳. Irrtümlich will man dem Deuteronomium die Ansicht unterschieben, dass die Todesstrafe hauptsächlich ein Abschreckungsmittel sein soll; allein in unserem Gesetze ist deutlich die Abschreckung nicht als hauptsächlichster Grund der Todesstrafe angegeben; es wird vielmehr gesagt כי בקש להדיחך; ebenso wird oben v. 6 gesagt כי דבר סרה. Es ist also der erste und hauptsächlichste Grund der Strafe, die Verletzung der Majestät Gottes zu rächen; nur nebensächlich schliesst sich noch die Absicht an, Andere von einem ähnlichen Verbrechen abzuschrecken; deshalb soll die Hinrichtung öffentlich stattfinden, damit jeder davon erfahre. Nach R. Akiba wartet man bis zur Festeszeit; nach R. Jehuda (viell. ר׳ ישמעאל) dagegen wird er sofort hingerichtet und das vollzogene Urteil an alle Orte gemeldet. — Dass aber oben bei נביא מס״ת nicht gesagt wird: וכל ישראל וגו׳, hat nach Ramban seinen Grund darin, dass oben eine Abschreckung nicht nötig erschien, da doch nicht jeder ein נביא sein und Zeichen und Wunder vorher verkünden kann.

VV. 13—19. Wenn du in einer deiner Städte, die der Ewige, dein Gott dir, dort zu wohnen, gibt, sprechen hörst. 14. Es sind hieraus ausgetreten nichtswürdige Männer aus deiner Mitte und haben die Einwohner ihrer Stadt verleitet, indem sie sagten: Lasst uns gehen und fremden Göttern dienen, die ihr nicht kennet. 15. Und du forschest und untersuchest und fragst genau nach, und siehe, die Sache ist wahr und wohlbegründet, diese Greueltat ist in deiner Mitte geschehen; 16. So schlage die Bewohner dieser Stadt mit der Schärfe des Schwertes, banne sie und alles, was in ihr ist, und ihr Vieh mit der Schärfe des Schwertes. 17. Und alle ihre Beute sammle mitten auf ihrem Markt und verbrenne mit Feuer die Stadt und alle ihre Beute als Ganzopfer dem Ewigen, deinem Gotte, und sie bleibe ein ewiger Schutthaufen, werde nicht wieder aufgebaut. 18. Und nicht

das Geringste von dem Banne darf an deiner Hand kleben bleiben, damit der Ewige von seinem grimmigen Zorne ablasse und dir Barmherzigkeit gewähre und sich dein erbarme und dich mehre, wie er deinen Vätern zugeschworen hat. 19. Wenn du hörst auf die Stimme des Ewigen, deines Gottes, alle seine Gebote, die ich dir heute befehle, zu beobachten, das zu tun, was in den Augen des Ewigen, deines Gottes, recht ist.

Selbst wenn die Verführung solche Dimensionen erreicht hat, dass eine ganze Stadt davon ergriffen wurde; soll man sich nicht zurückhalten, der Ehre Gottes auch diese ganze Stadt zum Opfer zu bringen. Es soll keinerlei Rücksicht da walten, wo es gilt, die beleidigte Majestät Gottes wieder herzustellen.

כי תשמע באחת עריך. Nach H. Michaelis und Knobel soll hier שמע ב׳ bedeuten: eine Kunde über etwas vernehmen, also von der Stadt etwas hören; diese Bedeutung des שמע ב׳ lässt sich aber nicht nachweisen. Der Ausdruck kann vielmehr nur sagen: in einer Stadt hören. Es ist aber nicht gemeint, dass man in einer Stadt von der andern hört, als wenn eine Stadt über die andere die Aufsicht führen sollte, wie Schultz erklärt, sondern, (wie Keil richtig sagt), es findet hier eine Inversion statt für: wenn du hörst, dass in einer deiner Städte . . . . nichtswürdige Leute aufgetreten sind usw. לאמר gehört zu תשמע: du hörst folgendes sprechen: Sifre bemerkt: כי תשמע ולא חוזר ומצתת יכול יהיה רטוש ת״ל ודרשת וחקרת ושאלת היטב וכו׳. Dies will sagen: Nur wenn man hört, wenn das Gerücht von selbst bis an das Ohr des obersten Gerichtes dringt, soll dasselbe eine Untersuchung einleiten; es soll aber der Gerichtshof nicht umherreisen (חוזר) und horchen (ומצתת), jedem Gerede aufhorchen und so inquisitorisch vorgehen. יכול יהי׳ רטוש, man könnte aber dann glauben, das Gericht solle nachlässig sein; selbst wenn das Verderben soweit um sich gegriffen, dass eine Anzeige bei ihm erfolgt, die Sache für ein leeres Gerücht erklären und auf sich beruhen lassen, ת״ל וכו׳, deshalb sagt die Schrift: forsche, untersuche und frage genau nach; hast du einmal gehört, so kannst du nicht deine Augen zudrücken. Sifre: באחת עריך עיר אחת עושין עיר הנדחת ואין עושין ג׳ עיירות יכול אף לא ב׳ ת״ל עריך. Das Böse kann nicht bestraft werden, wenn es allzu grosse Dimensionen angenommen hat; wenn so viele verführende Beispiele existieren, dann ist das Abschreckende und Abscheuliche der Sünde bereits aus dem Bewusstsein des Volkes geschwunden (נעשה כהיתר); die

Sünder sind nicht mehr als מזידים zu betrachten. לשבת שם פרט לירושלים 'וכו, die Stadt, die nicht zum Wohnsitze des Volkes, sondern des Heiligtums bestimmt war, ist nicht in diesem Gesetze mitbegriffen (vgl. Sanhedrin 112b, Sifre und Raschi).

יצאו. — יצא heisst auch auftreten, Lev. 24, 10. אנשים ולא נשים ולא קטנים; אנשים אין פחות משנים בני בליעל בני אדם שפרקו עולו של מקום*) (Sifre). Nach LXX und Vulg. ist בליעל ein concr. παράνομος, Belial, diabolus; doch ist in neuerer Zeit das Wort allgemein als abstr. erklärt worden: entweder von יעל Hiph., nutzen, also בליעל Nichtsnutzigkeit (so gewöhnlich), oder, wie andere meinen, vom arab. وعل nobilis, princeps, also unedel, nichtswürdig. מקרבך gehört zu אנשים: Männer aus deiner Mitte. מקרבך ולא מן הספר. Eine Grenzstadt durfte nicht als עיר הנדחת behandelt werden, damit den auswärtigen Völkern nicht Gelegenheit zum Einfall ins israelitische Land geboten werde. יושבי עירם ולא יושבי עיר אחרת. Die Thora legt Gewicht darauf, dass auch die Verführer aus der verführten Stadt sind; sind die Verführer aus der Fremde, dann darf die Schuld nicht allein auf diese Stadt gewälzt werden, und sie ist nicht dem Banne verfallen.

ודרשת וגו'. Unsere Weisen entnehmen von hier und weiter 17, 4 und 19, 18 die Lehre, dass man bei דיני נפשות sieben Fragen über Ort und Zeit der Tat an die Zeugen richten muss. Wissen sie diese Fragen nicht zu beantworten, so ist ihr Zeugnis ungiltig, weil dann die Zeugen nicht eines alibi überführt werden können. (עדות שאי אתה יכול להזימה). Ausserdem soll man die Zeugen noch über andere Umstände der Tat befragen. Solche Fragen werden בדיקות genannt. Dabei aber ist das Zeugnis nur dann ungiltig, wenn sich ein Widerspruch zwischen den beiden Zeugen ergibt, nicht aber wenn einer von ihnen oder beide eine Frage nicht zu beantworten wissen. נכון (part. נפעל von כון, stehen), festgestellt, wohlbegründet. ודרשת וגו' bis בקרבך wird am besten zum Vordersatze gezogen, wonach alles von כי in v. 13 abhängt: Wenn du forschest usw. und alles wahr und wohlbegründet findest, dann הכה תכה, sollst du schlagen, (der inf. abs. des Nachdrucks halber). Sifre und ב"מ 31b leiten von hier die Vorschrift ab, dass man die Einwohner der Stadt in jedem Falle töten solle, auch wenn die vorgeschriebene Todesart nicht auszuführen möglich sein sollte.

---

*) אנשים schliesst Frauen und Minderjährige aus. Ferner sind unter אנשים mindestens zwei Männer verstanden. בני בליעל bedeutet: Menschen, welche das Joch Gottes von sich abgeworfen haben.

Merkwürdig ist die Ansicht (wahrscheinlich R. Ismaels) in der Mechilta (Midr. Tann. S. 69), wonach הכה תכה רשות, mit הכה תכה bloss die Verbannung der Stadt gestattet, aber nicht zur Pflicht gemacht wird. Wahrscheinlich meint der Tanna der Mechilta, dass es der Gesamtheit erlaubt ist, die Verführten zu verschonen und bloss die Verführer zu bestrafen. יושבי העיר ההוא, nur die Bewohner dieser Stadt; Fremde, Durchreisende sind nicht im Banne mitbegriffen (Sifre). לפי חרב, nach dem Munde, d. h. der Schärfe des Schwertes. החרם, inf. abs., sie verbannend. אתה bezieht sich auf עיר; ואת כל אשר בה würde alle Bewohner gross und klein umfassen. Doch beweist אבא חנן im Sifre aus לא יומתו אבות וגו׳ (24, 16), dass die unmündigen Kinder nicht mit erschlagen werden. Die Weisen im Sifre und R. Elieser in Tosefta Sanhed. 14 meinen jedoch, dass auch die Kinder nicht zu verschonen sind. So entscheidet auch Maimon. ה׳ ע״ז IV, 6. Doch bemerkt מגדול עוז, dass die Weisen aus Lünel, sowie R. Meïr Halewi gegen diese Dezision Einspruch erhoben haben. מגדול עוז jedoch stimmt Maimon. bei und beweist ausserdem aus der Geschichte Korachs und dem Banne an den Einwohnern von Jabesch Gilead, dass die Kinder auch zu den Verbannten gehören. In der Tat spricht der einfache Sinn des Schriftwortes für diese Entscheidung. Die Frage, ob es auch gerecht sei, dass die unschuldigen Kinder mit bestraft werden, ist ganz unberechtigt. Die Gesamtheit Israels soll hier Gottes Stelle vertreten. Die Stadt ist, wie Sodom und ʻAmora, dem göttlichen Strafgerichte verfallen. Israel als Gottesvolk wird mit der Exekution beauftragt. Sowie nun bei der Sintflut und der Zerstörung Sodoms die göttliche Strafe alles vertilgte und selbst die Kleinen nicht verschonte, ebenso soll es bei der entarteten Stadt der Fall sein. Das göttliche Gesetz dürfen wir nicht meistern wollen. Nach jüdischer Anschauung ist der Tod der Kinder nur eine Strafe für die Eltern. Wenn also auch gewöhnlich die Kinder nicht wegen des Vergehens der Eltern getötet werden dürfen, weil die Eltern nicht eine solch' harte Strafe verdient haben, so kann in unserem besonderen Fall, wo das Verderben so weit um sich gegriffen hat, die Strafe nicht zu hart erscheinen. Ausser den Menschen wird auch alles Gut in der Stadt der Vernichtung Preis gegeben. ואת כל אשר בה לרבות נכסי צדיקים שבתוכה. Wenngleich die Gerechten der Stadt verschont werden, so ist doch ihr Vermögen dem Banne verfallen. Talm. Sanhed. 112a; מי גרם להם שידורו בתוכה ממונם לפיכך ממונם אבד. Die צדיקים hätten nicht materieller Vorteile wegen in der entarteten Stadt

ihren Wohnsitz behalten sollen; daher muss ihr Vermögen zu Grunde gehen. Vielleicht ist, wie Keil meint, החרם bis בה eine Parenthese und ואת בהמתה noch von תכה abhängig, das לפי חרב wäre dann nur deshalb wiederholt, weil die Parenthese eine Unterbrechung gebildet hat. Dann wäre wohl die Ansicht des אבא חנן auch in der Schrift begründet. ואת כל שללה, alle in ihr gemachte Beute. (ולא שלל שמים, aber nicht die Gott geweihten Dinge). Alles muss verbrannt werden. Dieser Bann ist noch strenger als der an Jericho vollzogene, wo das Gut dem Heiligtum gehörte. כליל וגו׳, dazu bemerkt Mischna, Sifre und Mechilta: אמר ר׳ שמעון אם אתה עושה דין בעיר הנידחת מעלה אני עליך כאילו אתה מעלה עולה כליל לפני. Die Exekution an der götzendienerischen Stadt soll kein Racheakt sein, sondern nur zu Ehren Gottes vollzogen werden, und es wird dies wie die Darbringung eines Ganzopfers betrachtet, das ebenfalls כליל ist, wovon der Mensch gar keinen Nutzen hat. Manche Ausleger, wie Calvin, Cler. und H. Mich., haben diese Strenge aus Nützlichkeitsgründen erklären wollen, Israel solle sich von den Reichtümern nichts aneignen, damit es nicht etwa aus Habgier unschuldige Städte in Verdacht bringe. Doch mit Recht bemerkt Schultz, dass solche niedrige Klugheit dem heiligen Gesetze fremd ist. Das Thora-Gesetz ist nur aus der einen Ursache, der unverletzlichen Heiligkeit Gottes, zu erklären. Der Grund der Vernichtung aller Güter wird ja mit klaren Worten in v. 18 angegeben: ולא ידבק וגו׳. Nichts darf von dem Banne an Israel kleben, damit der Ewige von seinem grimmigen Zorne ablasse. שכל זמן שע״ז בעולם חרון אף בעולם. Nur die Vertilgung des Andenkens der Götzendiener kann Israel vollständig von dem grossen Verbrechen rein waschen, das in seiner Mitte geschehen. Dann ורחמך והרבך wird Gott sich dein erbarmen und dich vermehren. Er wird dir den Verlust wieder ersetzen, den du durch den Untergang einer ganzen Stadt erlitten hast. Merkwürdig ist, dass eine solche Exekution, wie sie hier geboten wird, in der israelit. Geschichte nicht vorkommt. So lange Israel Gott treu blieb, war ein solcher Fall nicht vorgekommen, und zur Zeit des Abfalls war der grösste Teil von Israel dem Götzendienst ergeben. So berichtet auch die Tosefta (Sanhed. 14 Anf.): עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות ולמה נכתבה לומר דרוש וקבל שכר. Eine עיר הנדחת gab es niemals, und es wird keine solche geben. Der ganze diesbezügliche Thoraabschnitt sollte nur dazu dienen, darin zu forschen und dafür Lohn zu empfangen.

c) Heiligkeitsgesetze, cap. 14, 1—21.

Als Sohn des auserwählten heiligen Volkes und als Kind des einzigen Gottes soll der Israelit einerseits nicht äusserlich seinen Leib verunstalten, andererseits nicht durch Genuss unreiner Speisen sich verunreinigen. Schon im Lev. 21, 5 wird den Priestern geboten, sich keine Glatze zu scheren und keine Einschnitte zu machen. Als Motiv wird ebenfalls das. v. 6 hinzugefügt קדושים יהיו לא', dass ihre Heiligkeit dies erfordert. In derselben Weise wird dort der Priester gewarnt, sich nicht zu verunreinigen, auch keine verunreinigende Speisen zu essen (22, 8). Aehnlich diesen speziell den Priestern gegebenen Geboten werden hier für ganz Israel, als ein Reich von Priestern, Gebote erteilt, welche die Heiligkeit des Volkes zur Grundlage haben. Denn auch die Speisegesetze sind nichts anderes als Heiligkeitsgesetze. Luzzatto bemerkt zu Lev. 11: „Die Speisegesetze sind nicht Gesundheitsmassregeln, denn die Thora hat das Essen des Kamels verboten, dessen Fleisch die Araber essen, ohne dass es ihnen etwas schadet. Es sind vielmehr die Speise-Verbote Heiligkeitsgesetze, damit Israel zu einem Reiche von Priestern und einem heiligen Volke werde. Sowie nämlich die Priester bei den andern Völkern durch besondere Gesetze und besondere Enthaltungen sich vor den Uebrigen auszeichneten, so soll auch jeder Israelit durch Gesetze und Lehren vor den Heiden ausgezeichnet sein, auf dass er sich gehoben fühle, nichts von den Taten der Heiden abzulernen, stets an dem Gotte seiner Väter und seinen graden und heiligen Wegen zu hängen und seine Herrlichkeit nicht mit den Götzen der Heiden zu vertauschen." Wir können nur zum Teil die Ansicht Luzzattos gutheissen, dass das Speisegesetz eine Folge ist der Bestimmung Israels, ein heiliges Volk zu werden. Wenn aber Luzzatto dies Verhältnis der Speisegesetze zu Israels Heiligkeit als ein rein äusserliches auffasst, dass Israel von andern Völkern sich unterscheide, eine Ansicht, in der ihm Spencer vorangegangen, so müssen wir dem entschieden widersprechen. Es wäre nicht nur unserer heiligen Thora ganz unwürdig, dass sie nichts anders bezwecken sollte, als einer Priesterkaste unter den Völkern als äusserliches Unterscheidungszeichen, gewissermassen als Uniform, zu dienen, sondern die Worte der Schrift protestieren unzählige Male gegen eine solche Auffassung der Speisegesetze. Die Schrift sagt immer in Lev. 11 und hier, die verbotenen Speisen seien טמא (unrein) שקץ (ein Abscheu) und

תועבה (ein Greuel). Es wird vielmals geboten אל תשקצו את נפשותיכם die eigene Person nicht zum Abscheu zu machen, und ולא יטמאו וגו׳ sie nicht zu verunreinigen. Alles dies sagt unzweideutig, dass wir es hier nicht mit blossen Unterscheidungsmerkmalen zu tun haben, sondern, dass die Schrift dem Genusse von verbotenen Speisen einen Einfluss auf die Person des Menschen zuschreibt, die deren Reinheit und Heiligkeit gefährdet. Es ist die Aufgabe Israels, ein heiliges Priestervolk zu sein. Um die Fähigkeit, dieser Aufgabe nachzukommen, stets zu erhalten und alles zu vermeiden, das an der Erfüllung dieser Aufgabe hindert, soll Israel seinem Körper nur gewisse von Gott für erlaubt erklärte Speisen zuführen dürfen. Beim Genusse dieser Speisen bleibt der Israelit heilig und seiner Aufgabe gewachsen. Der Genuss der verbotenen Speisen würde seinen Körper unrein machen; d. h. er würde unfähig sein, seine heilige Aufgabe zu erfüllen, seinem Priesterberuf nachzukommen, gerade wie der levitisch Unreine ungeeignet ist, einen heiligen Dienst zu verrichten, ja nicht einmal das Heiligtum betreten darf. Dies genüge hier. Ein Mehreres im Comm. zu Lev. I. S. 309—314.

Fragen wir jetzt, zu welchem Zwecke die Speisegesetze hier wiederholt worden sind, nachdem sie bereits Lev. 11 ausführlich vorgetragen wurden, so lehren unsere Weisen, dass hier Mose einiges hinzugefügt hat, das in Lev. nicht gelehrt wurde (s. weiter). In der Einleitung werden wir die Ansicht begründen, dass Mose in seinen Reden eigentlich alle Gesetze wiederholt, doch nur dasjenige niedergeschrieben hat, das etwas Neues lehrte, was in den vordern Büchern nicht enthalten ist. Danach lässt sich voraussetzen, dass wir hier trotz der fast wörtlichen Gleichheit mit Lev. 11 dennoch manchen neuen Vorschriften begegnen werden, die wir immer zur Stelle anmerken wollen.

Vor allem gilt es aber, den Beweis zu führen, dass Deut. 14 eine Wiederholung von Lev. 11 ist, entgegen der Ansicht neuerer Kritiker, welche das levitische Gesetz (PC) für jünger als das Deut. erklären. Wenn Kuenen (Einl. S. 254) darauf Gewicht legt, dass die volkstümliche Aufzählung essbarer Säugetiere (Deut. 14, 4 bis 5) in Lev. 11 fehlt; so ist u. E. dieser Umstand eher ein Zeichen der Priorität des Lev. Denn sicherlich ist nach den in Lev. sowohl als auch im Deut. befindlichen allgemeinen Kennzeichen der zum Essen erlaubten Säugetiere (Wiederkäuen und gespaltene Hufe) eine spezielle Aufzählung der essbaren Tiere für das Originalgesetz ebenso als überflüssig erschienen, wie die Aufzählung einzelner

Fischarten (die ja auch im Deut. nicht vorkommt). Da indessen das Volk, wenn es Fleischstücke zum Essen bekommt, nicht immer in der Lage ist zu untersuchen, ob das Tier ein Wiederkäuer und mit gespaltenen Klauen versehen war, so mussten in dem von Mose vorgetragenen Volksgesetze die gewöhnlich vorkommenden essbaren Säugetiere speziell aufgezählt werden, umsomehr als man nach der oben 12, 20 ff. gegebenen Verordnung überall im Lande Tiere schlachten durfte und nicht immer die Priester befragt werden konnten. Bei den Fischen war dies nicht nötig, da an jedem Fische die Schuppen (und Flossen) zu sehen sind. — Somit ist die spezielle Aufzählung der essbaren Säugetiere ein deuteronomischer Zusatz zum levitischen Gesetze, vgl. v. 5: איל וצבי mit 12, 15; 22, und 15, 22. (Vgl. noch weiter unten).

Folgende Umstände aber beweisen entschieden, dass unser Gesetz im Lev. ursprünglich und im Deut. bloss wiederholt ist.

1) Die Ausdrücke למינהו, למינו, למינה sind, wie Wellhausen und Kuenen zugestehen, dem Sprachgebrauch des Deut. fremd und mit dem des PC übereinstimmend. Ebenso kommt auch שרץ (14, 19) sonst im Deut. nicht vor, dagegen sehr häufig im PC.

2) Das Verbot, das Aas der unreinen Tiere zu berühren (14, 8), kann nur dem PC entnommen sein, wo auch ein Reinheitsgesetz (Lev. 11, 24—40) gegeben wird. Im Deut. 14 aber, das nur ein Speisegesetz enthält und mit den Ausdrücken טהור und טמא nur das zum Essen Erlaubte und Verbotene bezeichnet (vgl. vv. 10 ff.; 19 f.), kann dieses Verbot nicht ursprünglich sein. (Das Deut. nimmt auch sonst auf das levit. Reinheitsgesetz Bezug, vgl. 12, 15; 22; 23, 11 f.; 26, 14).

3) Deut. 14, 20 („Alles reine Geflügel dürft ihr essen“) scheint, an und für sich betrachtet, nur eine Wiederholung von v. 11 („Jeden reinen Vogel dürft ihr essen“) zu sein und ist noch ausserdem an dieser Stelle hinter שרץ העוף besonders auffällig. Der v. erhält erst durch Lev. 11 seine richtige Erklärung. Dort sind nach den unreinen שרצי העוף noch mehrere reine geflügelte Insektenarten aufgezählt (Lev. 11, 21—22). Anstatt dieser speziellen Aufzählung gibt das Deut. nur die kurze Vorschrift v. 20, wohl weil der Genuss der Heuschrecken selten vorkam und deren Aufzählung für ein Volksgesetz unnötig erschien. עוף in Deut. 14, 20 bezeichnet also nur die geflügelten Insekten, wie in v. 19. Eine solche Unbestimmtheit ist aber nur bei Voraussetzung anderer deutlicher Bestimmungen erklärlich. — Dies zeigt auch der Umstand, dass die

Vorschriften über die auf der Erde kriechenden Insekten (שרצי הארץ), welche in Lev. 11, 41—42 vorgetragen sind, im Deut. fehlen, wohl ebenfalls aus dem Grunde, weil das Volk sich ohnehin dieser ekelhaften Tiere enthielt. Im ursprünglichen Gesetz können diese Vorschriften nicht gefehlt haben, wie schon die Unterschrift Lev. 11, 46 beweist. Das Gesetz in Deut. 14 ist also eine Wiederholung (משנה תורה), welche ein früheres voraussetzt.*)

4) Sonst entspricht die Ordnung der Gesetze im Deut. vollständig der im Lev. Es werden Verordnungen vorgetragen über a) Säugetiere, b) Fische, c) Vögel, d) geflügelte Insekten, e) Aas, נבלה. Letzteres Gesetz über נבלה erscheint jedoch im Deut. in anderer Form als in Lev. In Lev. ist es ein Reinheitsgesetz. Daher werden das. (11, 24—40) verschiedene Arten von נבלות aufgezählt: 1. das Aas verbotener Tiere (vv. 24—28); 2. das Aas von Kriechtieren (שרצים vv. 29—38); 3) das Aas von reinen Säugetieren (vv. 39—40). Es wird daher nicht gesagt, dass man das Aas der reinen Tiere nicht essen darf. Bloss den Priestern wird es an einer anderen Stelle (Lev. 22, 8) verboten, während ein Laie nach dem Genusse des Aases nur ein Reinigungsbad nehmen muss (Lev. 17, 15 f., vgl. m. Comm. z. St.) und, wenn er dies unterlassen, ein Sündopfer zu bringen hat (Lev. 5, 2, vgl. Dillm. u. m. Comm. z. St.). Im Deut. dagegen wird alles Aas (כל נבלה v. 21) zu essen verboten mit der Begründung, dass Israel ein heiliges Volk sei (ein Reich von Priestern, Exod. 19, 6). Die Erklärung dieser Differenz zwischen Deut. und Lev. s. w. u. Jedenfalls geht aber aus alledem hervor, dass das deuteronomische Speisegesetz jünger als das levitische ist und dass ersteres das letztere voraussetzt.

Kuenen (Einl. S. 254) gesteht zu, dass Deut. 14 im Sprachgebrauch mit P übereinstimmt. Doch meint er, „dies erklärt sich, wenn man annimmt, dass D, der „„die levitischen Priester““ kennt und mit ihnen in Beziehung steht (17, 18; 31, 9) und der auch sonst augenscheinlich ihrer Unterweisung Wert beilegt (24, 8), diese

---

[1]) Dillmann (III 606, vgl. II^{3} 525) macht noch darauf aufmerksam, dass P in Lev. wie in Gen. 1, 21 f. die Wassertiere vor die Vögel stellt, während eine andere Stelle (Lev. 11, 46; 20, 25) die Ordnung שרץ הארץ, שרץ המים, עוף, בהמה hat. Das Deut. hat nun die Ordnung des P. eingehalten. — Darin pflichten wir Dillm. bei, dass die mit P übereinstimmende Ordnung des Deut. auch ein Moment ist, das für die Entlehnung des Deut. aus P. spricht. Dagegen ist die Ordnung in Lev. 11, 46 keineswegs ein Zeichen, dass dort eine andere Quelle vorliege; vgl. die Unterschrift in Lev. 14, 54—56 und 15, 32 f.

Thora „„über Rein und Unrein““ von ihnen übernahm, sei es nun auf mündlichem Wege, sei es auf Grund von schriftlichen Aufzeichnungen, die von einem derselben herrührten“. — Wir bemerken hierzu, dass eine solche Uebereinstimmung im Wortlaute, wie sie uns zwischen Lev. 11 und Deut. 14 vorliegt, bei einer bloss gemeinsamen mündlichen Ueberlieferung undenkbar ist. Hier muss notwendig, wenn nicht an eine Entlehnung, doch wenigstens an eine gemeinsame schriftliche Vorlage gedacht werden, wie sie ja auch Kuenen als möglich zugibt. Hatte aber D eine schriftliche priesterliche Quelle über„ Rein und Unrein“ vor sich, so wird doch wohl diese Quelle nicht bloss diese Thorot enthalten haben. Oder denkt Kuenen, dass zufällig ein kleiner Zettel dem Deuteronomiker in die Hand geflogen kam, der die Thora über die reinen und unreinen Tiere enthielt?! Wenn wir ausserdem in Deut. 24, 8 sehen, dass D auch die priesterlichen Thorot über den Aussatz kennt, wenn er in 12, 15 u. s. mit anderen Reinheitsgesetzen sich vertraut zeigt, so ist es doch das einfachste anzunehmen, es haben ihm sämtliche priesterliche Thorot schriftlich vorgelegen, und es gibt keinen vernünftigen Grund dafür, die Identität dieser dem D vorgelegenen Thorot mit denen unseres Lev. in Abrede zu stellen*).

VV. 1—2. Kinder seid ihr dem Ewigen, eurem Gotte; machet euch keine Einschnitte und bringet keine Glatze an zwischen euren Augen um eines Toten willen. 2. Denn ein heiliges Volk bist du dem Ewigen, deinem Gotte, und dich hat der Ewige erwählt, ihm zu sein ein Eigentumsvolk, vor allen Völkern, welche auf der Oberfläche der Erde sind.

בנים אתם וגו' ist die Einleitung zum ganzen Kap. Ihr steht Gott so nahe wie Kinder dem Vater, und daher müsset ihr auch in eurer äussern Erscheinung sowohl als in euren Speisen euch der Gottesnähe würdig zu halten suchen. Ramban und Ibn Esra meinen, dass das בנים אתם einen Grund zum Verbote לא תתגודדו in

*) Mit den Thorot über den Aussatz waren entschieden auch die Opferthorot verbunden. Die ersteren zeigen derartige Beziehungen zu den letzteren, dass man sich jene ohne diese nicht denken kann. Die Formeln אדם כי, איש כי haben die Lehren über den Aussatz mit den übrigen Priester-Thorot gemeinsam (vgl. Comm. zu Lev. II 382). Die in Lev. 14, 1—32 vorgeschriebenen Reinigungsopfer (vgl. auch vv. 49—53) sind vollständig den Opfergesetzen Lev. c. 1—7 entsprechend; ja 14, 13 ist fast ein Zitat aus 7, 2; 7. Ferner ist אל מחוץ לעיר אל מקום טמא in Lev. 14, 40; 41; 45 correspondierend dem אל מחוץ לעיר אל מקום טהור in Lev. 6, 4 (vgl. Comm. zu Lev. I 226 Note 2). — Somit hat dem D auch die Opferthora von Lev. vorgelegen.

der Weise geben will, dass es nicht recht sei, die Trauer um einen Toten so zu äussern, da ihr Kinder Gottes seid und ihr auf ihn vertrauen müsset, dass er wie ein Vater euch behandelt und der Tod einer euch geliebten Person nur zu euren Besten erfolgt ist. Dies ist zwar auch richtig, allein der nachfolgende Grund, כי עם קדוש וגו׳, will das בנים אתם noch in anderer Weise betonen, als es diese Erklärung auffassen will. Ihr seid Kinder Gottes und habet daher besondere Pflichten ihm gegenüber.

לא תתגודדו. Ueber den Grund dieses Verbotes, sowie über den Unterschied zwischen גדד und שרט vgl. m. Comm. zu Lev. II S. 55f. Sifre bemerkt: לא תתגודדו לא תעשו אגודות אלא היו כולכם אגודה אחת Spaltet euch nicht in gesonderte Parteien, sondern seid alle in einem Bunde, vgl. Jebamot 14a und Midr. Tannaïm S. 72. Sowie der Einzelne seinen Körper nicht durch Einschnitte verstümmeln, sondern ihn ganz und unversehrt erhalten soll, um als Sohn dem Vater voll und unversehrt dienen zu können, ebenso soll der Gesamtkörper Israels nicht durch Spaltungen und Parteiungen (אגדות) verstümmelt und geschwächt werden, sondern er soll einig und zusammenhängend immerfort dem ihm von seinem Gotte gesteckten Ziele zustreben. Ferner heisst es im Sifre: לא תתגודדו כדרך שאחרים מתגודדים שנ׳ ויתגודדו כמשפטם בחרבות. Die heidnischen Völker, sowie die jüdischen Baalspriester, kannten nicht den wahren Gott der Liebe, der den Menschen beglücken will. Bei jenen waren vielmehr die Götter neidisch auf das Glück der Menschen. Man musste, um etwas von den Göttern zu erlangen, sich irgend ein Opfer auflegen, das man als Aequivalent für das Erlangte hingab, um den Neid der Götter zu beschwichtigen. Daher hatten die Baalspriester, als ihr Gebet um Feuer keine Erhörung fand, sich mit Schwertern verwundet, um in ihren Gott zu dringen, dass er als Ersatz für ihre Qual und Pein ihnen das Erwünschte gewähre. Nicht so Israel; בנים אתם, Gott liebt euch, wie ein Vater seine Kinder liebt, daher לא תתגודדו müsset ihr nicht euch erst peinigen, um Gott zur Erhörung eures Gebetes zu bewegen.

ולא תשימו קרחה וגו׳. In Lev. 21, 5 wird dieses Gebot den Priestern eingeschärft, weil von ihnen besonders eine Uebertretung desselben zu befürchten stand, vgl. m. Comm. das. Unsere Stelle lehrt nun, dass es sich auch in Lev. um einen Trauergebrauch handelt, der eines Toten wegen geübt wurde, während wieder die Stelle in Lev. zeigt, dass die Glatze nicht bloss בין העינים, sondern ebenso am ganzen Haupte nicht gemacht werden darf (לא יקרחו קרחה

כראשם). Dass hier speziell die Glatze בין עיניכם verboten wird, mag vielleicht daher rühren, dass von den Heiden gewöhnlich an dieser Stelle des Hauptes die Glatze angebracht wurde. Die Mechilta (vgl. Midr. Tan. S. 72) bemerkt noch: לא בא כאן בין עיניכם אלא ללמד על התפלין שנאמר בהן והיו לטטפות בין עיניכם נאמר כאן בין עיניכם ונאמר להלן בין עיניכם מה בין עיניכם האמור להלן על גבוה שבראש אף בין עיניכם האמור כאן על גבוה שבראש. Der Ausdruck בין עיניכם hier will uns über denselben Ausdruck beim תפלין-Gebote (6, 8) belehren. Sowie hier das בין עיניכם die behaarte Vorderhauptstelle über dem Zwischenraum der beiden Augen bezeichnet, ebenso sollen die Kopftefillin dort hoch oben auf dem Haupthaare ihre Stelle haben (vgl. Menachot 37b). כי עם קדוש, wie oben 7, 6; denn du hast die hohe Aufgabe erhalten, heilig zu sein, weil der Ewige dein Gott heilig ist. סגלה, von סגל = סגר einschliessen, wie אחזה von אחז, Eigentum, besonders ein kostbares Eigentum, Kleinod, vgl. 1. Chr. 29, 3: Koh. 2, 8. — מכל העמים bezieht sich auf בחר, Gott hat dich erwählt unter allen Völkern, daher sollst du dich auch von den Gebräuchen der Völker fern halten.

V. 3. Du sollst nichts Verworfenes essen.

Dieser v. leitet das Speisegesetz ein und gibt uns den Gesichtspunkt an, von welchem dasselbe zu beurteilen ist. Alles zu essen Verbotene ist תועבה, etwas Verworfenes und Verstosseness. תועבה muss von שקץ unterschieden werden. שקץ ist etwas, das an sich abscheulich ist, während תועבה dasjenige bezeichnet, das von jemand oder von Vielen verstossen und verworfen wird; vgl. תועבת מצרים כל רועה צאן, Gen. 46, 34. Wenn nun hier gesagt wird, Israel soll keine תועבה essen, so kann damit nur jede תועבת ה' gemeint sein, denn was Israel verwirft, braucht nicht verboten zu werden, sondern es müsste umgekehrt befohlen werden, dass Israel das zu essen Verbotene verstosse und verwerfe. Also alles, was תועבת ה' ist, was Gott verworfen hat, soll Israel nicht essen. Hiermit können aber nicht bloss die später einzeln aufgezählten verbotenen Speisen gemeint sein, wenn auch in erster Linie diese damit gemeint sind, sondern es muss vielmehr dem Gesetze eine weitere Ausdehnung gegeben werden: כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל (Chullin 114b). Alles was Gott verworfen hat, das soll Israel nicht essen. Gott hat aber manche Tat als eine תועבה bezeichnet, und unsere Weisen erklären auch alles, was durch eine solche verbotene Tat zum Essen hergerichtet wurde, als unter diesem Verbote ein-

begriffen (z. B. בשר בחלב). Die Schrift zählt nun der Reihe nach auf: 1) die geniessbaren Vierfüssler (v. 4—6); 2) die verbotenen Vierfüssler (v. 7—8); 3) die erlaubten und verbotenen Wassertiere (v. 9—10); 4) die erlaubten und verbotenen Vögel (v. 11—18); 5) die erlaubten und verbotenen Heuschrecken (v. 19—20); 6) Verbot von נבלה und בשר בחלב (v. 21).

VV. 4—6. Dieses sind die Tiere, die ihr essen dürft: Rind, Schaf und Ziege. 5. Hirsch, Gazelle, Dammhirsch, Steinbock, Hirschochs, Waldochs und Springbock. 6. Und alle Tiere, die behuft und deren Hufe in zwei Teile gespalten sind, die zugleich Wiederkäuer unter den Tieren sind, die dürft ihr essen.

בהמה hat im Hebräischen eine zweifache Bedeutung: 1) gewöhnlich die zahmen Haustiere im Gegensatze zum Wilde. 2) Tier überhaupt. Die letztere Bedeutung hat das Wort hier, da später auch Wild aufgezählt wird, daher Sifre: מלמד שחיה בכלל בהמה. Das Wort חיה hat ebenfalls zweifache Bedeutung: Wild und Tier. In letzterem Sinne umfasst es auch die בהמות und ist, wie Sifre sagt, בהמה בכלל חיה; so in Lev. 11, 2. Es werden nun die einzelnen erlaubten vierfüssigen Tiere aufgezählt. Es sind im Ganzen zehn Arten, während die übrigen Vierfüssler unrein sind. Sifre bemerkt: ומלמד שבהמה טמאה מרובה מטהורה בכ"מ הכתוב פורט את המועט. Dies lehrt, dass die unreinen בהמות mehr sind als die reinen, denn die Schrift zählt immer die Minderheit auf. Von den hier aufgezählten 10 Arten lassen sich mehrere nicht mit Sicherheit erklären. שור ist nomen unitatis vom Collectiv בקר, bei dem עגל von פר zu unterscheiden ist. שה ist wieder nomen unitatis vom Collectiv צאן, bei dem wieder כשבים von עזים zu unterscheiden sind. Die Erklärung zu Folgendem, siehe im Comm. zu Lev. I 325f. Bei וכל in v. 6 ist das ו' explicativ: „und überhaupt". בהמה, wie oben „Tier".

VV. 7—8. Jedoch diese sollt ihr nicht essen, sei es von denen, die wiederkäuen, sei es von denen, die den Huf gespalten haben: das Kamel und den Hasen und den Klippdachs, denn sie sind zwar wiederkäuend, haben aber keine geteilten Hufe, unrein sind sie euch. 8. Und das Schwein, denn es hat zwar gespaltene Hufe, ist aber nicht wiederkäuend, es ist euch unrein; von ihrem Fleische sollt ihr nicht essen, und ihr Aas sollt ihr nicht berühren.

Im Sifre (103) wird bemerkt למה נשנו במשנה תורה בבהמה מפני השסועה ובעוף מפני הראה. Die verbotenen Vierfüssler sind im Deut.

deshalb wiederholt worden, um das השסועה hinzuzufügen; die Vögel wieder sind wiederholt, um den Vogel ראה hinzuzufügen. השסועה ist nämlich nach R. Elieser im Sifre 102 ein מין חיה (eine Tierart). Näheres hierüber im Comm. zu Lev. I. S. 327. Nach der einfachen Erklärung ist השסועה eine nähere Bestimmung zu הפרסה. Diese Bestimmung fehlt in Lev. Dafür konnte hier bei חזיר der im Lev. befindliche Zusatz ושוסע שסע פרסות weggelassen werden. Ueber גמל, שפן und ארנבת s. Comm. zu Lev. I 327—331. — טמאים הם לכם. Hiermit ist nicht die körperliche Unreinheit (טומאת הגויות), sondern die Unreinheit im Gegensatz zur Heiligkeit (טומאת הקדושות) gemeint, durch welche der Israelit gegen seine Pflicht, heilig zu sein, verstösst, vgl. über diese beiden Arten von טומאות Comm. zu Lev. I S. 303f. und 313f. ולא גרה, es hat nichts Wiedergekautes; in Lev. steht dafür והוא גרה לא יגר, vgl. Comm. das. — מבשרם וגו' bezieht sich auf alle vier Tiere; dies ist eine Folge der טמאת הקדושה, die in טמאים הם und טמא הוא לכם ausgedrückt ist. — ובנבלתם וגו'. Unter נבלתם versteht man hier den toten Körper dieser Tiere, einerlei ob sie durch Schlachten oder in anderer Weise getötet worden sind. Dagegen ist bei den reinen Tieren nur das Aas der nicht geschlachteten Tiere verunreinigend (Lev. 11, 39). Ueber das Verbot, נבלה zu berühren, vgl. Comm. zu Lev. I S. 331f.

VV. 9—10. Dies dürft ihr essen von allem, was im Wasser ist: Alles was Flossen und Schuppen hat, dürft ihr essen. 10. Alles aber, was keine Flossen und Schuppen hat, dürft ihr nicht essen, unrein ist es euch.

Vgl. die ausführliche Erklärung zu dieser Stelle im Comm. zu Lev. I 332—334, wo auch der Grund angegeben wird, warum hier die verbotenen Wassertiere als טמא und im Lev. als שקץ bezeichnet sind.

V. 11. Jeden reinen Vogel dürft ihr essen.

צפור (von צפר, zwitschern) bezeichnet entweder eine bestimmte Vogelart (Ps. 84, 4) oder bedeutet Vogel überhaupt, wie עוף; so hier. Nach R. Jizchak im Sifre und Chullin 139b wird nur ein reiner Vogel צפור genannt; Sifra zu Lev. 14, 4 spricht jedoch gegen diese Ansicht (vgl. Ramban und Malbim das.). Auch im Jeruschalmi Nasir 1, 1 befindet sich hierüber eine Meinungsverschiedenheit. Der einfache Wortsinn mehrerer Schriftstellen spricht für die Ansicht, dass צפור auch einen unreinen Vogel bezeichnen kann. Vgl. Comm. zu

Lev. I S. 396. Nach Sifre lehrt כל צפור וגו' auch, dass der bei der Reinigung des Aussätzigen fortgeschickte Vogel (Lev. 14, 7) zum Essen erlaubt ist (s. Comm. Lev. I das.).

VV. 12—18. Diese aber dürft ihr von ihnen nicht essen: den Adler, den Beinbrecher und den Bartgeier. 13. Und den Falken und den Geier und den Weihen nach seiner Art. 14. Und jeden Raben nach seiner Art. 15. Und den Strauss und den Kukuk und die Möwe und den Habicht nach seiner Art. 16. Den Kautz und den Uhu und die Nachteule. 17. Und den Pelikan und den Erdgeier und den Sturzpelikan. 18. Und den Storch und den Reiher nach seiner Art, und den Wiedehopf und die Fledermaus.

Ueber die Unterschiede zwischen unserer Aufzählung und der in Lev. 11, über die Erklärung der einzelnen Namen, sowie über die Zeichen der reinen Vögel u. A. ist ausführlich im Comm. zu Lev. I 334—338 gesprochen. Wir haben bereits oben die Ansicht des Sifre angeführt, wonach die Aufzählung der Vögel im Deut. bloss den Zweck hat, den Vogel ראה hinzuzufügen. Es entspricht dies der Ansicht des R. Ismael in Sota 3a, dass die Thora oft einen ganzen Abschnitt wiederholt, um eine neue Lehre bei der Wiederholung hinzuzufügen. מהם in v. 12 bezieht sich nur auf כל צפור, nicht auf טהורה. Doch lehnt Sifre hier die Lehre an, dass der Vogel, der bei der Reinigung des Aussätzigen geschlachtet wird, auch verboten ist.

VV. 19—20. Alle geflügelten Kriechtiere seien euch unrein, sie dürfen nicht gegessen werden. 20. Alles reine Geflügelte dürft ihr essen.

Am richtigsten erscheint die Ansicht des R. Simon im Sifre: כל עוף טהור תאכלו אלו חגבים טהורים, וכל שרץ העוף טמא הוא לכם אלו חגבים טמאים. Demnach ist hier das Gesetz über die Heuschrecken, das in Lev. 11, 20—23 ausführlich gegeben ist, in Kürze wiederholt. Es ist also falsch, was manche Ausleger (z. B. Knobel) behaupten, das Deut. verbiete die Heuschrecken gänzlich. שרץ העוף ist hier jedes geflügelte Tier, das mehr als zwei Füsse hat (vgl. Ramban zu Lev. 11, 20); denn ein solches kriecht, während ein zweifüssiger Vogel mit aufgerichtetem Halse einhergeht. כל עוף טהור kann nicht die Vögel bezeichnen, da diese oben כל צפור טהורה genannt werden. Es ist vielmehr hier von den reinen Heuschrecken die Rede. Die Zeichen der Reinheit, sowie die Aufzählung

einiger reinen Arten sind in Lev. 11, 21—22 zu finden, vgl. Comm. das.

V. 21. Ihr sollt nicht irgend ein gefallenes Tier essen, dem Fremdling, der in deinen Toren ist, magst du es geben, dass er es esse, oder einem Ausländer verkaufen, denn ein heiliges Volk bist du dem Ewigen, deinem Gotte. Du sollst nicht ein junges Vieh in der Milch seiner Mutter kochen.

Den zum Essen verbotenen Tieren werden noch zwei andere Speiseverbote angereiht: Das Verbot von נבלה und בשר בחלב. Die Schrift sagt hier: Auch das Fleisch der zum Essen erlaubten Tiere ist verboten, wenn das Tier nicht in vorgeschriebener Weise geschlachtet worden, und selbst rite geschlachtet ist es verboten, wenn es in der Milch gekocht wird. Dass man unter נבלה hier jedes nicht nach gesetzlicher Vorschrift getötete Tier und nicht bloss ein von selbst gefallenes Aas versteht, wird folgende Betrachtung zeigen. Oben in v. 8 sowie in Lev. 11, 27; 28; 35ff. werden über die נבלות der verbotenen (unreinen) Tiere Vorschriften erteilt, ohne dass eine nähere Bestimmung gegeben wird, was unter נבלה zu verstehen sei. Erst in Lev. 11, 39, wo von der נבלה der erlaubten reinen Tiere die Rede ist, wird genauer bestimmt: וכי ימות מן הבהמה וגו׳. Wie ist diese Erscheinung zu erklären? Nur durch folgende Annahme. Der Ausdruck נבלה bezeichnet nicht, wie Manche meinen, bloss ein hingesiechtes, verrecktes, sondern jedes tote Tier, mag es von selbst verendet oder durch Menschenhände getötet worden sein. Daher verordnet das Gesetz bei den verbotenen Tieren kurzweg, dass deren נבלה Verunreinigung bewirkt. Es kann bei diesen keine Tötungsweise die Unreinheit des toten Tieres beseitigen, da die rituelle Schlachtung bei verbotenen Tieren keine andere Wirkung hat, als jede andere Tötungsart. Nicht so will das Gesetz hinsichtlich der zum Essen erlaubten Tiere bestimmen, deren נבלה nicht unbedingt verunreinigend ist. Nur כי ימות מן הבהמה, wenn eines von diesen Tieren von selbst stirbt, dann ist dessen Leichnam undedingt unrein. Ist aber die Tötung durch Menschenhand erfolgt, dann kann die rituelle Schlachtung (in der Wüste nach R. Akiba auch die נחירה, s. oben S. 166f.) die Unreinheit verhindern (מטהרת מידי נבלה). Es geht also aus dieser Bibelstelle unzweideutig hervor, dass jedes tote Tier, auch das durch Menschenhand getötete, נבלה heisst, falls nicht durch eine bestimmte Tötungsweise der נבלה-Charakter beseitigt worden war. Denn wäre

נבלה nur „Gefallenes“, „Verwestes“, dann hätte die Bestimmung וכי ימות מן הבהמה nicht erst bei dem reinen Vieh (Lev. 11, 39), sondern schon vorher bei den verbotenen Tieren (v. 24) stehen müssen. Sowie nun ein unreines Vieh (בהמה טמאה), eben weil ein rituelles Schlachten dabei nicht angeht, durch jede Tötung נבלה wird, ebenso muss das zum Essen erlaubte Tier, das nicht in vorschriftmässiger Weise geschlachtet worden, נבלה genannt werden.

Nach dieser Auffassung von נבלה erklärt sich uns der Umstand, dass das Verbot von נבלה erst im Deuteronomium verordnet wird. Im Lev. wird zwar auch oft von נבלה gesprochen; allein ein Verbot, dieselbe zu essen, sucht man dort vergebens. Lev. 5, 5 wird ein Opfer vorgeschrieben für den, welcher נבלה berührt und das Heiligtum betritt, oder Heiliges isst (vgl. m. Comm. das.). Lev. 11, 24—28; 39—40 und 17, 15 sprechen nur von der Verunreinigung der נבלה, während Lev. 22, 8 nur die Priester warnt, keine נבלה zu essen, weil sie sich dadurch verunreinigen würden (vgl. m. Comm. das.). Lev. 7, 24 verbietet das חלב von נבלה, aber nicht das Fleisch derselben. In Exod. 22, 30 wird das Fleisch des auf dem Felde zerrissenen Tieres (דרוסה) verboten, woraus noch keineswegs das Verbot von נבלה gefolgert werden kann. Ebensowenig kann man dies aus Exod. 21, 28 folgern. Warum ist nun das Verbot von נבלה erst im Deut. verzeichnet worden? Versteht man aber unter נבלה vorzüglich das nicht rite Geschlachtete, so findet diese auffällige Erscheinung eine befriedigende Erklärung. In der Wüste, da nach R. Ismael jede profane Schlachtung verboten war, hätte ein Verbot des Essens von נבלה leicht zu dem Missverständnisse geführt, entweder dass auch das geschlachtete Profane darunter verstanden sei, (da ja auch dies nicht erlaubt war), oder dass bloss von selbst Verendetes נבלה sei. Vollends nach R. Akiba, dessen Ansicht dahin geht, dass in der Wüste בשר נחירה erlaubt war (s. oben S. 166 ff.), konnte sicherlich נבלה in der Wüste nicht verboten werden, ohne dass es zu einem Missverständnisse Veranlassung gäbe. Erst nachdem oben 12, 21 die profane Schlachtung gestattet wurde, oder (nach R. Akiba) das Schlachten auch bei profanen Tieren geboten wurde, konnte das Verbot לא תאכלו כל נבלה verordnet werden, so dass es in dem Sinne zu verstehen ist, wie es T. Jon. übersetzt: לא תיכלון כל דמיקלקלא בניכסא esset nicht alles, was beim Schlachten verdorben worden ist*).

*) Da auch die פסיקתא זוטרתא zu unserem v. bemerkt: כל לרבות את שנתנבלה בשחיטתה, so ist es, wie schon Friedmann bemerkt, wahrscheinlich, dass

לא תאכלו כל נבלה. Dazu Sifre: אין לי אלא נבלה טריפה מנין ת"ל כל נבלה. Nach Sifre ist also in כל נבלה auch טריפה eingeschlossen. Damit sind, wie R. David Pardo richtig erklärt, diejenigen Tiere gemeint, die derart verletzt sind, dass sie nicht mehr zwölf Monate leben können. In der Mischna Chullin 3, 1 werden 18 solche lebensgefährliche Verletzungen aufgezählt. Während nun in Exod. 22, 30 nur eine von einem reissendem Tiere beigebrachte lebensgefährliche Verletzung טרפה genannt wird, ist hier durch כל נבלה auch jedes Tier verboten, das in anderer Weise derartig verletzt worden ist. Es ist eine טרפה der letzteren Art an den Stellen der Thora gemeint, wo טרפה neben נבלה genannt wird (Lev. 17, 15; 22, 8).

לגר אשר בשעריך. Der Fremdling, von dem hier gesprochen wird, ist der in Lev. 25, 35 als גר ותושב (bei unseren Weisen גר תושב) bezeichnete Proselyte, der nicht vollständig dem Judentum beigetreten ist, sondern bloss den Götzendienst abgeschworen hat. Ob und in wie weit er noch andere Gebote zu halten sich verpflichten muss, ist bei unseren Weisen controvers (vgl. Traktat Gerim 3, 1 und Aboda sara 64b). Einem solchen Fremden soll man die נבלה als Geschenk hingeben, da man verpflichtet war, ihn zu unterhalten. — Zu Lev. 17, 15, wo sowohl für den Eingeborenen als für den Fremden, der נבלה oder טרפה isst, eine Reinigung vorgeschrieben wird, bemerkt Knobel, dass der Deuteronomiker von diesen Bestimmungen abweiche. Ebenso meint Keil, Mose habe im Deut. das ältere Gesetz abrogiert, „um die Ausflucht, es sei Schade, so etwas ganz umkommen zu lassen, abzuschneiden und dadurch die Einhaltung des Verbotes des Nichtessens sicherer zu erzielen.“ Schultz erklärt, Mose habe in Rücksicht auf die neuen Verhältnisse in Kanaan über die Verwendung des Erstickten eine neue Bestimmung beigefügt, nämlich, dass man es dem Fremden gebe. „In der Wüste“, sagt Schultz ferner, „war diese Bestimmung noch nicht möglich gewesen, weil man es daselbst, wenigstens für gewöhnlich, nur mit solchen Fremdlingen zu tun hatte, die Israel enger inkorporiert waren, die also auch wie Israeliten leben mussten.“ Während nun die Ansichten von Knobel und Keil gar keiner Widerlegung bedürfen, ist die Erklärung von Schultz insofern richtig, als wohl in der Wüste alle oder wenigstens die allermeisten גרים vollständige Proselyten (גרי צדק) waren, weshalb in Lev. 17, 15

---

diese Erklärung ursprünglich im Sifre (oder in der Mechilta) gestanden hat, und wir haben hier eine alte traditionelle Erklärung vor uns.

unter גר ein גר צדק verstanden ist. Unrichtig aber ist die Annahme, dass in Lev. ein Verbot, נבלה zu essen, gegeben wird. Schon Ranke (Untersuchungen II S. 345) hat mit Recht bemerkt, dass das Deut. weit entfernt, etwas zu gestatten, das in den vordern BB. verboten wurde, in diesem Gesetze noch strenger als der Lev. erscheint. Während das frühere Gesetz keineswegs den Genuss von נבלה den Nicht-Priestern verbietet, sondern nur denjenigen, der dasselbe geniesst, für unrein und der Reinigung bedürftig erklärt, verbietet das Deut. diese Speise ganz und gar und zwar mit der Begründung, dass Israel ein heiliges Volk sein müsse und sich wie die Priester vom Unreinen fern halten müsse. Bekannt ist, dass unsere Weisen die Stelle Lev. 17, 15 von נבלת עוף טהור verstanden wissen wollen (vgl. m. Comm. zu Lev. 17, 15), da nach der Trad. das Essen von נבלת בהמה nicht verunreinigt, sondern nur das Berühren und Tragen, so dass, wenn Jemand dasselbe gegessen, ohne es mit seinem äussern Körper zu berühren oder zu tragen (z. B. תחב לו חבירו בבית הבליעה), er nicht unrein wird. Bei נבלת עוף dagegen verunreinigt nur das Essen, aber nicht das Berühren und Tragen. Aber auch in Lev. 11, 40 wird von נבלת בהמה gesagt, dass האוכל מנבלתה auch an den Kleidern unrein ist. Doch wird dies dort von unsern Weisen im Sifra derart erklärt, dass damit nur die Grössenbestimmung (שיעור) für נוגע und נושא gegeben wird. Ramban zu dieser Stelle bemerkt, es kann wohl auch vom wirklichen Essen die Rede sein, aber vom gewöhnlichen Essen, bei dem ein Tragen vorausgesetzt wird, die Schrift will uns aber zu verstehen geben, dass der Essende nicht mehr unrein ist als der Tragende. או מכור לנכרי. מכור ist Inf. absol. vgl. Ewald 351c, GK 113z. In Pesachim 21b befindet sich eine Controverse darüber, ob die Bestimmungen hier buchstäblich (דברים ככתבן) gemeint sind, oder nicht. — Es ist möglich, dass deshalb in unserem Gesetzesabschnitte alle reinen Viefüssler aufgezählt werden, damit das Verbot von נבלה (nicht Geschlachtetem) auf alle diese Tiere bezogen werde. (Ob auch Geflügel nach der Thora geschlachtet werden muss, ist controvers, Chullin 28a). Auch das folgende Verbot von גדי בחלב אמו mag zur Aufzählung der reinen בהמות und חיות Veranlassung gegeben haben, vgl. weiter. — כי עם קדוש וגו׳. Dieselbe Begründung steht auch bei טרפה, vgl. Exod. 22, 30. —

לא תבשל וגו׳, s. Exod. 23, 19 u. 34, 26. — LXX, Vulg. u. A. übersetzen die Stelle wörtlich. Merkwürdig ist der Zusatz des sam. Textes zu Exod. 23, 19: כי עשה זאת כזבח שכח ועברה היא לאלקי

יעקב, welcher sich hier im Dt. in einigen Codd. der LXX so übersetzt findet: ὃς γὰρ ποιεῖ τοῦτο, ὡσεὶ ἀσπάλακα θύσει, ὅτι μήνιμά (al. μίασμά) ἐστι τῷ θεῷ Ἰακώβ (s. die Conjecturen Knobels über שכח). Dagegen haben es die aram. Targg., sämtliche talmudische Quellen*), sowie fast alle rabbin. Commentare als ein Verbot von Fleisch mit Milch (בשר בחלב) aufgefasst. T. Jon. sagt paraphrasirend zu Ex. 23, 19: עמי בית ישראל לית אתון רשאין לא למבשלא ולא למיכול בשר וחלב מערבין כחדא דלא יתקוף רוגזי ואיבשול עיבוריכון דגנא וקשא תריהון כחדא. — und zu 34, 26: דלא יתקוף רוגזי וארשין פירי אילניכון עם בוסרא בלבלוביהון וטרפיהון כחדא. Hiermit soll der Zusammenhang mit dem vorhergehenden ראשית בכורי אדמתך erklärt werden (s. Raschi das. u. Deut.). Fragen wir nun, welche Auffassung die richtige ist, so müssen wir zuerst untersuchen, ob wir es in diesem Verbote mit einem gewöhnlichen Speisegesetze zu tun haben, das wie die meisten anderen die Heiligkeit Israels zur Grundlage hat, oder ob das Gebot eine andere Tendenz befolgt. Viele Ausleger haben wegen des Zusammenhanges mit dem in Exod. vorangehenden Gebote über die Erstlingsopfer angenommen, es sei damit ein heidnischer Gebrauch verboten, der an irgend einem Feste, vielleicht am Erntefeste, geübt wurde. So schon Maimon. (More 3, 48), dann Abarbanel und unter den Christen Spencer, Rosenm., Knobel u. A. Doch fehlt dieser Annahme jede historische Basis (vgl. Keil zu Exod. und Schultz zu Deut.). Ibn Esra meint (wie schon Philo), es sei ein Humanitätsgebot, denn es wäre grausam, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen; so auch Keil und Schultz. Doch würde hierdurch das Gebot an keiner Stelle in den Zusammenhang passen. Am allerwenigsten aber wird man sich dazu verstehen, mit J. D. Michaelis (Mos. Recht IV 203ff.) in diesem Gesetze eine Abmahnung vom Gebrauche der Butter statt des Baumöls bei Bereitung der Speisen zu erblicken, oder gar mit Luther, Calvin u. A. zu erklären, dass hier verboten sei, ein noch bei seiner Mutter säugendes, un-

*) Dass der Alexandriner Philo unser Gesetz nach dem buchstäblichen Sinne auffasst (vgl. Ritter, Philo und die Halacha, Leipzig 1879) beweist nichts gegen das Alter der talmudischen Ueberlieferung, da diese (nach Edujot 5, 2) bereits in einer Controverse der Schulen Hillels und Schammai's (der Zeitgenossen Philo's) als bekannt vorausgesetzt wird. Höchstens gestattet Philo's antitraditionelle Ansicht den Schluss, dass zu seiner Zeit, da die sadduzäische Opposition die Verbindlichkeit der Ueberlieferung in Abrede stellte, so manche traditionelle Satzung sich in Aegypten noch keine volle Geltung verschafft hatte. Kostete es ja damals noch viele Kämpfe, um die sadduzäischen Theorieen von der Praxis des Tempels und der Gerichte fern zu halten.

reifes Tier zu essen oder als Opfer darzubringen. Letztere Ansicht ist bereits von Knobel u. A. mit guten Gründen zurückgewiesen worden.

Die Stellung des Gesetzes hier im Deut. bei den verbotenen Tieren und bei נבלה spricht vielmehr entschieden dafür, dass wir es hierbei mit einem Speiseverbote zu tun haben, welches, wie die vorangehenden Speisegesetze, die Heiligung Israels bezweckt. Sowie Israel gewisse Tiere für unrein halten und nicht essen soll, ebenso darf es selbst die reinen Tierarten 1) nicht als נבלה und 2) nicht in Milch gekocht verzehren. Mit vollem Rechte bemerken daher unsere Weisen (Chullin 114b), das dem Speisegesetze vorausgeschickte allgemeine Verbot: לא תאכל כל תועבה (du sollst nichts Verworfenes essen) beziehe sich auch auf in Milch gekochtes Fleisch. Die Handlung des Kochens ist am Schlusse des Gesetzes als verworfen erklärt, und deshalb ist auch das Essen des Gekochten verboten. Ob auch die Nutzniessung (הנאה) untersagt wird, ist im Talmud (Chullin 116a) controvers. Es scheint sich also hierüber keine sichere Tradition erhalten zu haben. Doch spricht die vorangehende Erlaubnis der Nutzniessung von נבלה dafür, dass bei בשר בחלב auch die הנאה verboten ist, wie dies bereits Ramban bemerkt und wie auch die rezipierte Halacha entscheidet.

Die beiden anderen Stellen (Exod. 23, 19 und 34, 26) scheinen zwar eine andere Auffassung des Gebotes zu fordern, da dasselbe dort in anderem Zusammenhange steht. Allein bei näherer Betrachtung der Grundstelle (Exod. 23, 19) wird es sich zeigen, dass hier der Schein trügt und dass es sich auch hier nur um ein die Heiligung Israels bezweckendes Speiseverbot handelt. Die dem 23. Kap. des Exod. vorangehende Gesetzesgruppe, (Exod. 21 und 22) enthält nämlich mehrere verschiedenartige Gesetze und schliesst mit einem durch die Heiligkeit Israels begründetem Speiseverbote: „Und heilige Männer sollt ihr mir sein, und Fleisch eines auf dem Felde zerrissenen Tieres sollt ihr nicht essen; vor den Hund sollt ihr es werfen." Hierauf folgt die Gesetzesgruppe Kap. 23. Auch dieses Kapitel, enthält mehrere ungleichartige Gesetze und schliesst mit der Vorschrift לא תבשל גדי בחלב אמו. Diese beiden Gesetzesgruppen bilden zusammen den Hauptinhalt des Bundesbuches (Exod. 24, 7), auf Grund dessen Gott mit Israel einen Bund geschlossen und es verpflichtet hat, ein Reich von Priestern und ein heilig' Volk zu sein (Exod. 19, 16). Wenn nun die erste Gesetzesgruppe dieses Bundesbuches mit einem Heiligkeitsgebote schliesst und dasselbe

mit den Worten ואנשי קדש תהיו לי einleitet, so wird man am Schlusse der zweiten Gesetzesgruppe ebenfalls ein Heiligkeitsgebot erwarten. Nicht also zwischen לא תבשל גדי בחלב אמו und ראשית בכורי ארמתך ist, wie die Ausleger irrtümlich glauben, ein engerer Zusammenhang zu suchen. Die letzte Vorschrift von Exod. 23 hängt vielmehr ebensowenig enge mit den vorangehenden Opfervorschriften zusammen, wie das Verbot von טרפה am Ende des 22. Kapitels mit den dort vorangehenden Vorschriften. Wohl aber ist der Schluss berechtigt, dass, sowie Ende Kap. 22 den Opfervorschriften ein Heiligkeitsgebot sich anschliesst, ebenso am Ende des 23. Kapitels auf die Opfervorschriften ein Gebot der Heiligkeit folgt, dass wir also in לא תבשל וגו' ein Speiseverbot zu erblicken haben. Dieser Schluss wird nun merkwürdigerweise durch das Deut. bestätigt, indem hier לא תבשל גדי mit dem נבלה-Verbote zusammengestellt wird, das ja, wie das öfter vorkommende נבלה וטרפה zeigt, dem טרפה-Verbote ähnlich und wie jenes durch die Heiligkeit Israels begründet ist (כי עם קדוש אתה וגו')*). Es braucht nicht erst gesagt zu werden, dass, wenn in Exod. 23, 19 לא תבשל גדי וגו' ein Speiseverbot ist, dasselbe auch in Exod. 34, 26 der Fall sein muss, indem hier nur ein Teil des Bundesbuches wiederholt wird, um den durch die Anbetung des goldenen Kalbes von Israel gebrochenen Bund wieder zu erneuern.

Nunmehr erübrigt nur noch, zu untersuchen, ob es nicht gegen die Geseze der Hermeneutik verstösst, anzunehmen, die Thora habe eine Vorschrift, welche in Milch gekochtes Fleisch verbieten soll, mit den Worten לא תבשל גדי בחלב אמו ausgedrückt. Von den meisten Gegnern der Tradition wird zugestanden, dass unter גדי nicht gerade ein „Böcklein", sondern jedes junge Vieh verstanden sein kann. Ein Böcklein heisst speziell גדי עזים. Es wird ferner einleuchten, dass die Thora das Kochen verbieten konnte, um damit zugleich das Essen des Gekochten zu verbieten. Namentlich wird man bei der prägnanten Kürze der Gesetze des Bundesbuches es begreiflich finden, dass nicht erst hinzgefügt wird: „und wenn du es gekocht hast, darfst du davon nichts essen." Im Deut. ist durch die Stellung des Gebotes unter die Speisegesetze hinreichend das Verbot des Essens ausgedrückt. Wir hätten demnach nur zwei Fragen zu beantworten: 1) Warum spricht die Thora nur von einem jungen

---

*) Ein Ausspruch des Issi ben Jehuda in Chullin 115b macht ebenfalls auf die Wort-Analogie zwischen בשר בחלב und טרפה aufmerksam.

Tiere, wenn alles Fleisch verboten ist? 2) Warum steht בחלב אמו (in der Milch seiner Mutter), da doch auch das Kochen in anderer Milch nicht statthaft ist?

Die erste Frage erledigt sich einfach durch die bereits von andern Erklärern gemachte Bemerkung: דבר הכתוב בהווה. Die Schrift redet oft von den gewöhnlich vorkommenden Fällen, gerade wie bei dem als verwandt nachgewiesenen Gebote über „das Fleisch des auf dem Felde Zerrissenen“ (בשר בשדה טרפה). Hier ist es gewiss einerlei, ob das Tier auf dem Felde oder im Hause zerrissen worden; weil dies aber gewöhnlich auf dem Felde geschieht, so spricht das Gesetz von dem „auf dem Felde Zerrissenen.“ Nun berichten die Reisenden, dass noch heute die Araber das Lammfleisch gewöhnlich in saurer Milch kochen, wodurch dasselbe einen besonderen Geschmack erhält. Gästen von Rang schlachten sie ein Zicklein und kochen es in Kamelmilch (vgl. die Zitate bei Knobel und Dillmann zu Exod. 23, 19). Aus 1. Sam. 2, 15 wissen wir, dass in vornehmen Häusern das Fleisch nicht gekocht, sondern am Spiesse gebraten wurde, weshalb ja auch beim Pesach-Opfer diese Zubereitungsweise vorgeschrieben war. Die Zubereitung durch Kochen mag also gewöhnlich nur bei jungen Tieren in der angegebenen noch heute gebräuchlichen Weise vorgekommen sein, und die Thora spricht deshalb von einem solchen Falle.

Der Ausdruck בחלב אמו ward aber in dem gleich anfangs schriftlich aufgezeichneten Bundesbuche für nötig befunden, weil nur dieser Ausdruck das Gesetz genau präzisiert, dass es das Fleisch בְּחָלָב (in Milch) und nicht בְּחֵלֶב (in Fett) zu kochen verbietet. חֲלֵב אמו ist genauer die der Mutter zum Nähren des Jungen eigentümliche חלב, das ist eben die Milch, nicht aber das Fett, welches zum Mutter-Verhältnis keine Beziehung hat. In der alten Schriftsprache, welche keine Vokale kannte, mochte wohl durch die Bezeichnung חלב אמו das חָלָב vom חֵלֶב unterschieden worden sein*). Dieser Umstand kann auch die Wahl des Beispiels von גדי veranlasst haben.

---

*) In der Rede mag vielleicht in ältester Zeit der Unterschied zwischen חָלָב und חֵלֶב nicht bloss durch die Vokale, sondern mehr noch durch die verschiedene Aussprache des ח markiert gewesen sein. חָלָב (Milch) ist im Arab. حلب (halab), während חֵלֶב (Fett) mit خلب (khilb, Lappen an der Leber) oder vielleicht besser mit خلم (khilm, das Fett, welches die Eingeweide des Schafes bedeckt) zusammenzustellen ist. In den von Anfang an schriftlich vor-

Es spricht demnach nichts gegen die Annahme, dass die Thora das Verbot, Fleisch in Milch zu kochen und das Gekochte zu essen, durch die Vorschrift לא תבשל גדי בחלב אמו ausgedrückt hat. Der Zusammenhang fordert es notwendig, diese Vorschrift als mit dem Trepha-Verbote verwandt und demnach als Heiligkeitsgebot zu erklären, wonach für eine Unterscheidung zwischen jungen und alten Tieren, sowie zwischen der Muttermilch und anderer Milch gar kein Grund vorhanden ist. Es entsteht nur die Frage: Welche Beziehung hat das Speise-Verbot von בשר בחלב zur Heiligkeit Israels? Die Antwort könnte in Kürze gegeben werden: die gleiche Beziehung, wie die andern durch die Heiligkeit Israels begründeten Speise-Verbote, wie dies in den Vorbemerkungen zu unserem Kap. dargelegt wurde. Doch seien noch einige Bemerkungen über בשר בחלב besonders hinzugefügt.

Die Thora hat bei der Fleischnahrung besondere Vorschriften für nötig erachtet. Nicht ohne Grund wird berichtet, dass ursprünglich nur eine vegetabilische Nahrung für den Menschen bestimmt war und dass erst spätere Verhältnisse die Gestattung animalischer Speisen zur Folge hatten (Gen. 9, 3), dass aber der Genuss durch ein göttliches an alle Menschen gerichtetes Verbot beschränkt wurde. Um so begreiflicher finden wir es, wenn bei einem Volke, dem die Vorsehung eine besondere Bestimmung erteilte, die Fleischnahrung mit so vielen Kautelen verbunden ward. Während der Wüstenwanderung sollte Israel überhaupt nur Opferfleisch geniessen, damit es, wie der Midrasch erklärt, stets nur am Tische Gottes seine Mahlzeiten halte und von allem Unreinen und Unheiligen fernbleibe. Aber auch für die spätere Zeit, als das „Fleisch nach Begehr“ (בשר תאוה) gestattet wurde, mussten wenigstens die Gebote und Satzungen, welche mit den Opfer-Vorschriften in Verbindung standen, den Genuss beschränken. So wurde geboten, die Tiere nur nach Opferart zu „schlachten“, was nicht in dieser Weise getötet (נבלה), oder durch eine Verletzung der Lebensorgane schon vor der Tötung als dem Leben entrückt erschien

---

gelegten Bundesgesetzen würde aber לא תבשל גדי בחלב leicht missverstanden worden sein, und durch Hinzufügung des Wörtchens אמו ist am deutlichsten gezeigt, dass nicht בְּחֵלֶב, sondern בַּחֲלֵב zu lesen ist (vgl. Sanhedrin 4a). In den anderen Stellen der Thora wurde dann der Ausdruck des Bundesbuches beibehalten. Nebenbei ist auch durch בחלב אמו angedeutet, dass das Fleisch nur in Milch von reinem Vieh nicht gekocht werden darf und dass dieses Verbot nicht auf חלב בהמה טמאה sich erstreckt (Chullin 118b).

(טרפה), wurde „dem heiligen Volke“ verboten. Dabei ist nun auch die Zubereitung des Fleisches einer Beschränkung unterworfen worden, welche wahrscheinlich gleichfalls mit einem alten Opferritus zusammenhängt, und somit gleichfalls als ein Erfordernis der Heiligkeit Israels betrachtet werden kann.

Ueber die Art der vormosaïschen Opferbereitung sind uns in der Genesis nur wenige Daten mitgeteilt. Doch dürfte der Opferritus, wie wir ihn in späterer Zeit an den Privataltären (במות) finden, zum grossen Teile aus vormosaïscher Zeit stammen. Ein solches Opfer bereitet Gideon (Richter 6, 19ff.), indem er ein Ziegenböckchen kocht, das Fleisch zusammen mit Mazzot auf einen bestimmten Felsen legt und die Brühe daselbst ausgiesst. Das gleiche Opfer finden wir bei Manoach, dem Vater Simsons (Richter 13, 15 ff.). Das Ziegenböcklein scheint überhaupt auf den Bamoth häufig als Opfer dargebracht worden zu sein (vgl. 1. Sam. 10, 3), wie es auch sonst als schmackhaftes Gericht auf die Tafel vornehmer Personen gebracht wurde (Gen. 27, 9; Richter 15, 1; 1. Sam. 16, 20). Bei derartigen Opfern hat man aber, wie das Beispiel von Gideon zeigt, das Fleisch bloss in Wasser und nicht, wie dies bei den Arabern noch heute geschieht, in Milch gekocht. Es wird daher nicht auffällig erscheinen, wenn unsere Weisen (Chullin 115a) aus dem für das Pesach-Opfer erlassenen Verbote אל תאכל . . . בשל מבושל במים (esset nicht davon . . . selbst im Wasser Gekochtes) folgern, dass es noch in anderer Weise Gekochtes gibt, das bei allem Fleische verboten ist, nämlich Fleisch, das in Milch gekocht wird.

In Bezug auf den Grund des Verbotes von בשר בחלב ist beachtenswert, dass unsere Weisen an drei verschiedenen Stellen (Mechilta zu Exod. 23, 19; Sifre zu Deut. 12, 23 f. und Baraita in Chullin 115b) dasselbe mit dem Blutverbote in der Vorschrift (Deut. 12, 23f.): „Du sollst nicht essen die Seele mit dem Fleische, du sollst es nicht essen usw.“ in Zusammenhang bringen (Sifre: לא תאכלנו לרבות בשר בחלב, vgl. Malbim das.). Dies wird schon von R. Tobia b. Elieser in seiner פסיקתא זוטרתא zu Exod. 23, 19 mit den Worten שהרי הדם נעכר ונעשה חלב erklärt. Die Milch ist durch Ausscheidung und Verwandlung aus dem Blute entstanden und würde, wenn sie mit dem Fleisch durch Kochen innig verbunden wird, wieder wie Blut betrachtet werden. Diese Begründung, welche R. Bechai b. Ascher weiter ausführt, erklärt zugleich die Zusammenstellung mit נבלה im Deut., sowie den Parallelismus mit טרפה in Exod .23. — Indessen man mag das Verbot wie immer begründen,

soviel ist erwiesen, dass die Erklärung der jüd. Tradition vor allen anderen Erklärungen dieser Vorschrift den Vorzug verdient.

Nach der Ansicht derjenigen Tannaïm (in Mechilta Exod. und Chullin 116a), dass auch Fleisch von Wild (חיה) nach der Thora nicht in Milch gekocht werden darf, haben wir noch einen Grund gefunden, warum im Deut. die erlaubten Vierfüssler aufgezählt werden, weil auf alle diese das Verbot לא תבשל וגו׳ am Schlusse des Abschnitts zu beziehen ist. Allerdings ist die Ansicht des R. Akiba (Chullin 113a) als Halacha rezipiert, wonach durch das dreimalige גדי Vögel, Wild und בהמה טמאה von diesem Verbote ausgeschlossen sind.— Wir wiederholen aber, was wir bereits im Com. zu Lev. I S. 5 ausgeführt haben, dass die Annahme notwendig ist, dass die Vorschrift über בשר בחלב durch eine authentsche Tradition im allgemeinen feststand, wenn auch über einzelne spezielle Bestimmungen, sowie über die Deduktion der Vorschriften aus der Thora Meinungsverschiedenheiten vorhanden waren.

d) Der zweite Zehnt und der Armenzehnt, 14, 22—29.

Den Heiligkeitsgesetzen schliesst sich das Gesetz über den zweiten Zehnten an, der als „Heilig dem Ewigen“ bezeichnet (Lev. 27, 30) und auch „Heiligenzehnt“ genannt wird (2. Chron. 31, 6). Jedes Jahr soll der Zehnt vom Feldertrage abgesondert, nach der auserwählten Stadt gebracht und dort verzehrt werden (14, 22—23). Ist der Weg zu weit, so dass man den Zehnten nicht in natura nach der erwählten Stadt bringen kann, so darf man ihn in Geld umsetzen und das Geld nach der heiligen Stadt bringen, um es dort zu verzehren. Auch den Leviten soll man zu den Mahlen in der heiligen Stadt zuziehen (vv. 24—27). Jedes dritte Jahr jedoch soll der Zehnt nicht nach der erwählten Stadt gebracht, sondern zu Hause an die Armen, zu denen auch der Levite gehört, verteilt werden. Zu derselben Zeit sollen alle heiligen Gaben, die man noch im Hause hat, an die Personen, denen sie zukommen, abgeliefert werden.

Wir haben bereits oben S. 145f. gezeigt, dass das Deut. ausser diesem Zehnten noch den Leviten-Zehnten kennt und dass es sonach hier einen zweiten Zehnten gebietet; ferner haben wir das. dargetan, dass man diesen Zehnten wahrscheinlich schon früher vor der Gesetzgebung gegeben hat, und dass das Gebot über die Behandlung dieses Zehnten schon in Lev. 27, 30f erteilt wird (oben S. 144). Es wurde bereits ausführlich begründet, dass letztere

Stelle unmöglich vom Levitenzehnten sprechen könne, sondern den zweiten Zehnten behandle. Betrachten wir nun die Stelle in Lev. 27, 30f. noch einmal im Zusammenhange mit unserer Stelle, um so die Bedeutung des zweiten Zehnten zu suchen. Den Priestern und Leviten sollen vom Getreide das Erste (ראשית) und das Zehnte (מעשר ראשון) gegeben werden. Das Erste, die תרומה, gehört den Priestern, ist also das Vorzüglichere; das Zehnte, מעשר ראשון, gehört den Leviten. Die Priester und Leviten erhalten aber diese Gaben nicht von den Israeliten, sondern von Gott. Die Israeliten spenden sie ihrem Gotte, und Gott gibt sie den Priestern und Leviten (vgl. Num. 18, 19; 21, wo dies von der Schrift ausdrücklich erklärt wird). Mit der תרומה und dem מעשר ראשון wird also das Erste und das Zehnte des Ernte-Ertrages Gott gespendet. Da aber das Zehnte als das abschliessende Letzte betrachtet werden kann (s. Hirsch Commentar zu Gen. 14, 20), so wird durch die Hingabe des Ersten und Zehnten an Gott diesem, als dem Schöpfer und Urheber unseres Bodenertrages, die feierliche Huldigung dargebracht. Der Israelit hat aber nicht nur die Pflicht, Gott als Herrn seiner Person und seines Besitztums anzuerkennen, sondern er soll auch im ganzen Leben heilig, d. h. bereit zu allen guten und gottgefälligen Handlungen sein. In dieser Heiligkeit soll er von seinen Gütern Gebrauch machen und alles, was er besitzt, soll gewissermassen die Inschrift tragen: „קדש לה׳, dem Ewigen heilig“; seine Bestimmung sei vorzüglich, die gottgefälligen Zwecke zu fördern. Desshalb soll Israel ausser תרומה und מעשר ראשון noch ein anderes Erstes und Zehntes von seinem Bodenertrage absondern: nämlich die Erstlinge (בכורים) und den zweiten Zehnten (מעשר שני). Dieses Erste und Zehnte soll in die heilige Stadt, in das göttliche Heiligtum oder in die unmittelbare Nähe desselben, gebracht und da in Heiligkeit verzehrt werden. Die בכורים, als das Erste und Heiligere, werden nur von den Priestern gegessen; der מעשר שני von allen reinen Israeliten. Doch wird in den Abschnitten des Deut., wo vom Verzehren dieses heiligen Ersten und Zehnten gesprochen wird, dieser Unterschied nicht hervorgehoben, sondern nur einfach geboten: ואכלתם שמה וגו׳ oder ואכלת שמה, indem hier im Deut. die ganze Nation als eine Einheit gedacht wird, die ihr Erstes und Zehntes, den Anfang und den Schluss ihres Besitzes, in Heiligkeit vor Gott verzehrt und dadurch gelobt, alle ihre Güter heilig, d. h. bereit zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes zu halten. Wenn aber dieser zweite Zehnt im dritten Jahre den Armen gegeben und nicht nach der heiligen

Stadt gebracht wird, so können wir nur daraus lernen, dass die Pflicht, für unsern armen Bruder zu sorgen, auch in unserem Berufe, heilig zu sein, ihren Ursprung und Grund hat. Die jüdische Wohltätigkeit soll nicht bloss in dem Mitleid, d. h. in dem Umstande, dass die Leiden des Nebenmenschen auch meinem Gefühle Schmerzen verursachen, seinen Quell haben, denn dann habe ich mit der Wohltätigkeit nur egoistisch gehandelt, nur meinen eigenen Schmerz gelindert. Noch weniger sollen politische Gründe uns zum Wohltun bewegen, etwa die Erwägung, der Staat könnte nicht bestehen, wenn für die Armen nicht gesorgt wird; oder die Armen könnten zur Verzweiflung getrieben werden und sich eigenmächtig das und noch mehr nehmen, als man ihnen freiwillig geben würde. Solche Gedanken sollen nicht die Motive zu unserer Wohltätigkeit sein; das Wohltun ist vielmehr ein Teil unseres Heiligkeitsberufes. Wir sollen heilig, d. h. bereit sein das Gute zu fördern; hierzu gehört auch die Erhaltung unseres Nebenmenschen. Wenn wir also im dritten Jahre mit dem Zehnten für die Ernährung der Armen gesorgt haben, so haben wir denselben ebenfalls in Heiligkeit verbraucht. Bedeutsam ist der Wink, dass das Wohltun nur den dritten Teil unseres Heiligkeitsberufes ausmacht, und dass wir nicht dadurch für unser ganzes Leben einen Dispens von allen andern Pflichten erhalten. — Sowie man vom Bodenertrage ein Erstes und Zehntes als קדש לה׳ bezeichnet, ebenso soll dies vom Zuwachs der Viehherde in jedem Jahre geschehen. Da heisst es vom Ersten weiter c. 15, 19 כל הבכור — תקדיש לד׳, und vom Zehnten heisst es Lev. 27, 32 העשירי יהיה קדש לה׳. Gerade so wie von בכורים und מעשר שני, so gilt auch von בכורות und מעשר בהמה das Gesetz, dass man sie nur an dem מקום אשר יבחר ה׳ verzehren darf. Auch hier wird das Erste, der בכור, als das Heiligere, nur von den Priestern gegessen, während מעשר בהמה von jedem reinen Israeliten gegessen werden darf. Auch hier wird in der Schrift dieser Unterschied zwischen dem Ersten und Zehnten nicht hervorgehoben, indem das ganze Volk, Priester, Leviten und ישראלים als eine Einheit betrachtet und dem ganzen Volke geboten wird, sein Erstes und Zehntes vom Viehe nach der auserwählten Stadt zu bringen und dort in Heiligkeit zu verzehren (vgl. darüber noch weiter unten). Dass vom Viehe nicht auch, wie vom Boden-Ertrag ein Erstes und Zehntes als תרומה dem Ewigen gespendet wird, hat seinen Grund darin, dass hier vom Heiligen-Ersten und Heiligen-Zehnten, dem קדש לה׳, selbst Gott eine תרומה dargebracht wird, denn die Opferstücke von בכור

und מעשר werden auf den Altar gebracht, und diese werden ja תרומה oder מורם genannt (vgl. Lev, 4, 8; 10 u. A.). Diese תרומה hat aber Gott nicht den Priestern und Leviten gegeben, sondern auf den Altar bringen lassen, um damit zugleich die Lehren der Opfer-Thora zu verbinden.

Hinsichtlich der praktischen Ausführung unseres Gesetzes über den zweiten Zehnten wird ausdrücklich berichtet, dass zur Zeit des Königs Hiskia das Gesetz befolgt wurde. Die Einwohner aller Städte Juda's brachten wie 2 Chr. 31, 6 meldet, nach Jerusalem מעשר בקר וצאן ומעשר קדשים המקדשים לד׳ אלדיהם. Der מעשר קדשים ist nichts anderes als מעשר שני, von dem Lev. 27, 30 befiehlt, dass er קדש לה׳ sein soll. Dies lehrt auch die Zusammenstellung mit מעשר בקר וצאן. Nun aber ist aus der dortigen Erzählung zu ersehen, dass sowohl מעשר בקר וצאן als auch מעשר קדשים den Priestern gegeben wurde. Es muss daher angenommen werden, dass man damals auch diese heiligen Gaben, die jeder essen durfte, den Priestern zukommen liess, um sie für die in der vorherigen Zeit ihnen vorenthaltenen Gaben zu entschädigen. Vielleicht hatten die Einwohner vom Lande die Priester- und Levitengaben zu Hause an die Priester ihrer Heimat verteilt und sie brachten dann den Zehnten vom Vieh und den Heiligen-Zehnten nach Jerusalem, um sie den Priestern am Tempel zukommen zu lassen. Wir können noch einen anderen triftigen Grund dafür angeben, dass man damals diese Gaben den Priestern und Leviten ablieferte. Der grösste Teil des Volkes war damals nicht rein (2. Chr. 30, 17 f.) und ass das Pesach-Opfer nicht nach gehöriger Vorschrift (בלא ככתוב); die Unreinen durften aber weder מעשר שני noch מעשר בהמה essen. Das Volk nun, das nicht gewohnt war, sich in der vorschriftsmässigen Reinheit zu halten, gab deshalb die heiligen Zehnten den Priestern und Leviten, die sich gehörig gereinigt hatten (2. Chr. 30, 17). Sollte man aber bahaupten wollen, dass die Tradition Unrecht habe, wenn sie meint, der animalische Zehnt sei ebenso, wie der zweite Zehnt, nach Jerusalem gebracht worden, sondern es sei vielmehr derselbe, wie מעשר ראשון, der Leviten Anteil gewesen, und dies beweise die angeführte Stelle der Chron., wo dann unter מעשר קדשים auch der erste Zehnt verstanden werden müsste; so entgegnen wir darauf, dass der Chroniker keineswegs der Ansicht gewesen sein konnte, der animalische Zehnt gehöre den Leviten. Denn 1) wird dies nirgends in der Thora vorgeschrieben, und wir hätten doch erwartet, dass in Num. 18 unter den Levitengaben auch מעשר בקר וצאן aufgezählt sei, und

2) wird in Neh. 10, 36—40, wo alle Priester- und Levitengaben aufgezählt sind, מעשר בקר וצאן ebensowenig wie מעשר שני erwähnt, vielmehr heisst es da v. 38 ausdrücklich nur ומעשר אדמתנו ללוים, was genügend beweist, dass wenigstens seit der Zeit Esra's der animalische Zehnt nicht den Leviten gegeben wurde. Es konnte demnach der Chroniker nicht der Ansicht sein, dass dieser den Leviten gehört. Deshalb muss notwendig dafür, dass zur Zeit Hiskias nach dem Chroniker die Leviten oder Priester diesen Zehnten erhielten, irgend ein anderer Grund gesucht werden.

Cap. 14. VV. 22—23. Verzehnten sollst du allen Ertrag an Samen, der dem Acker alljährlich entsprosst. 23. Und du sollst essen vor dem Ewigen, deinem Gotte, an dem Orte, den er erwählen wird, um seinen Namen dort wohnen zu lassen, den Zehnten deines Getreides, Mostes und Oeles und die Erstgeborenen deiner Rinder und deiner Schafe, damit du lernst, den Ewigen, deinen Gott, zu fürchten allezeit.

עשר תעשר. Nach Sifre und Sifra würde aus dieser Stelle und Lev. 27, 30 hervorgehen, dass der Zehnte auch von anderen Arten, ausser דגן תירוש ויצהר, von der Thora geboten wäre; so auch Maim.; allein Ramban erklärt die דרשות des Sifre und Sifra für אסמכתא und entscheidet wie Raschi, dass nach der Thora nur דגן תירוש ויצהר zum מעשר verpflichtet sind. (זרע הארץ ist דגן, und פרי הארץ ist תירוש ויצהר). — תבואת זרעך היוצא השדה. Nach R. Jehuda Halevi, bei Ibn-Esra, wäre היוצא eine Bestimmung zu זרע und השדה Accus. der Richtung, (wohin): „deines Samens, der auf das Feld hinausgeht" d. h. hinausgebracht wird (vgl. 28, 38 זרע רב תוציא השדה); allein man muss ja auch von תירוש ויצהר den Zehnten geben, wovon doch nicht der Same jedes Jahr aufs Feld gebracht wird. Mann müsste denn שנה שנה auf עשר תעשר beziehen, wofür auch die Accente sprechen. Dennoch scheint mir der Ausdruck „Ertrag des Samens, der aufs Feld gebracht wird", von תירוש ויצהר unpassend. Es ist ausserdem nicht wahrscheinlich, dass die Schrift, die hier vom Ertrage des Samens und nicht vom Samen selbst sprechen will, dennoch über den Samen noch einen ziemlich müssigen Relativsatz geben sollte. Noch weniger dürfte man Ibn-Esra folgen, der יוצא hier für transitiv im Sinne von יוציא nimmt und sich auf Amos 5, 3 (העיר היצאת אלף) beruft; היוצא השדה kann nicht heissen, welches das Feld hervorbringt, so dass שדה Subjekt sei, wenn היוצא auch transitiv wäre. Am richtigsten erklärt Ramban, dem auch alle Neuern folgen, השדה sei der Accu-

sativ „woher“ denn יוצא hat in solcher Weise öfters den Accus. bei sich, z. B. Gen. 9, 10: יוצאי התיבה und Exod. 9, 29; כצאתי את העיר. Demnach heisst היוצא השדה: das aus dem Felde hervorspriesst (s. Ew. 290 e). היוצא als Masc. kann sich aber nur auf זרע beziehen und nicht auf תבואה; es muss daher תבואת זרעך Ertrag an Samen, d. h. Frucht, nicht Ertag vom Samen bedeuten. זרע bezeichnet nicht nur den gesäeten Samen, sondern auch die daraus hervorgegangene Frucht, wie Lev. 27, 30, und Job 39, 12. Eine Bestimmung zu einem st. constr. kann auch dem Genus des bestimmenden Subst. folgen, wenn letzteres wichtiger ist als das erste bestimmte Wort. (s. Ew. 317 c). שנה שנה jedes Jahr; s. Ew. 313 a, GK 123 c. שנה שנה lehrt, dass man nicht verzehnten darf משנה על חברתה, vom Ertrag des einen Jahres den Ertrag des anderen Jahres. ואכלת לפני וגו׳, diesen Zehnten soll man nur in der heiligen Stadt verzehren. Die nochmalige Erwähnung מעשר וגו׳ fällt nicht auf, da das Subst. מעשר im vorigen Satze nicht vorgekommen ist, so dass nicht ואכלת אותו וגו׳ hätte gesagt werden können. Schwieriger dürfte die Frage zu beantworten sein, wie die Worte ובכורות וגו׳ hierher passen. Sifre deduziert hieraus folgende Bestimmung: ממקום שאתה מביא מעשר דגן אתה מביא בכורות מח״ל שאי אתה מביא מעשר דגן אי אתה מביא בכורות.*) Dieser Lehrsatz ist gewiss richtig; aber es lässt sich kaum annehmen, dass bloss aus diesem Grunde die בכורות hier stehen. Knobel meint, man müsse entweder annehmen, dass der Verf. die Erstgebornen mit zum Zehnten schlug und etwa als den animalischen Teil desselben betrachtete, oder man müsse בכורה hier von Erstlingen verstehen, d. h. von einem Teile des jungen Herdenzuwachses, welchen man als Erstes Gott weihte. So vielleicht auch Gen. 4, 4. Demnach hätte das Deut. auch eine animalische Gabe beim Zehnten usw. So sehr es nun gerade im apologetischen Interesse läge, hier unter בכורות den animalischen Zehnten zu verstehen, indem dadurch erstens bewiesen wäre, dass das Deut. auch den animalischen Zehnten kennt, und ferner die Schwierigkeit gehoben wäre, wie בכורות mit מעשר verbunden wird, so müssen wir doch behaupten, dass diese Erklärung uns nicht einleuchten kann. Unsere Weisen haben sich ebenfalls dagegen ausgesprochen. Ueber andere Erklärungen von בכורות weiter zu 15, 19. Am besten dürfte angenommen werden,

---

*) Nur von dem Orte, aus dem du den Getreide-Zehnten bringst, kannst du auch die Erstgeborenen bringen; dagegen kannst du vom Auslande, woher du keinen Getreide-Zehnten zu bringen verpflichtet bist, auch keine Erstgeborenen bringen (vgl. Temura 21 a).

dass die Zusammenstellung von מעשר דגנך ותירושך und בכורות בקרך וצאנך aus 12, 17 stammt. Die Zusammenstellung dahier geschah aus dem Grunde zunächst um zu zeigen, dass hier geboten wird, denselben מעשר in der heiligen Stadt zu verzehren, von dem oben das Verbot לא תוכל לאכול בשעריך und das Gebot כי אם לפני ה' וגו' gesagt worden. Man soll sich nicht irren und meinen, dass hier von מעשר ראשון gesprochen wird, weil von מעשר שני schon oben die Rede war. (Nur deshalb wird das Gesetz von מעשר שני hier wiederholt, um die Bestimmung über die Auslösung daran zu knüpfen.) Es wollte ferner die Schrift hervorheben, dass nicht nur von den Vegetabilien, sondern auch vom Viehe die heiligen Gaben nach dem erwählten Orte zu bringen sind. Es wäre allerdings da passender gewesen, statt בכורות בקרך וצאנך den מעשר בקר וצאן zu nennen; allein einerseits will das Deut. das Gesetz von מעשר בהמה nicht wiederholen, andererseits könnte dann der Irrtum entstehen, dass man auch מעשר בהמה lösen kann, deshalb wird lieber בכורות genannt. למען תלמד damit du lernst u. s. w. Dies kann entweder so verstanden werden, dass man in der heiligen Stadt von den Priestern und Leviten Gottesfurcht lerne, oder dass man durch die Darbringung des Zehnten vor Gott und die Verzehrung desselben in Heiligkeit sich gewöhne, alle Tage Gott zu fürchten.

VV. 24—27. Wenn dir aber der Weg zu gross ist, wenn du ihn nicht tragen kannst, denn die Stätte, die der Ewige, dein Gott, erwählt, seinen Namen dorthin zu setzen, liegt dir zu entfernt, und der Ewige, dein Gott, segnet dich; 25. So kannst du ihn in Geld umsetzen, und binde das Geld ein (und nimm es) in deine Hand und gehe an die Stätte, die der Ewige, dein Gott, erwählt. 26. Sodann gib das Geld aus für alles, was deine Seele begehrt, für Rinder und für Schafe, für Wein und für Berauschendes und für alles, wonach sonst deine Seele Verlangen trägt, und verzehre es dort vor dem Ewigen, deinem Gotte, und freue dich, du und dein Haus. 27. Und den Lewi, der in deinen Toren ist, sollst du nicht verlassen, denn er hat keinen Anteil und Erbbesitz bei dir.

וכי ירבה ממך וגו'. Zwei Umstände konnten das Hinaufbringen des Zehnten nach der heiligen Stadt verhindern, 1) der Weg ist zu gross, und 2) die Last ist zu schwer, so dass man sie nicht tragen kann כי לא וגו'. Darauf folgen zwei andere Sätze, welche die beiden ersten erklären: dem כי ירבה entspricht כי ירחק: der Weg wird dir zu gross sein, indem du entfernt von der heiligen Stadt

wohnen wirst; dem כי לא תוכל entspricht wieder כי יברכך: du wirst es nicht tragen können, weil dich Gott gesegnet. Die Einz. שאתו lehrt zur Genüge, dass die Bestimmung sich nur auf מעשר, nicht aber, wie Knobel und Keil wollen, auch auf בכורות bezieht. Ein בכור darf vom Priester nicht gelöst werden, da er, wenn er fehlerfrei ist, geopfert werden muss (15, 21, Exod. 13, 15) und ausserdem Lev. 27, 9—10, 26—27 bestimmt, dass die Erstgeborenen von reinen Tieren nicht gelöst werden können. Unsere Weisen lehren übrigens, dass die Auslösung von מעשר שני selbst in der Nähe der Stadt des Heiligtums stattfinden konnte; nur in der Stadt selbst nicht, dies lehrt das כי ירחק ממך; vgl. übrigens oben zu 12, 20. ונתת בכסף וגו׳. Dadurch wird die Heiligkeit des zweiten Zehnten auf das Geld übertragen. Da der Ausdruck צרור הכסף immer „Geldbeutel" bedeutet, so lehrt das וצרת הכסף entschieden, dass mit כסף hier „Geld" nicht „Silber" gemeint ist. Daher sagt R. Akiba mit Recht, dass von hier die Lehre zu entnehmen ist, es müsse כסף שיש בו צורה, geprägtes Silber, zur Auslösung verwendet werden (Sifre). בידך — prägnant für „und nimm es in deine Hand" (vgl. 2. Kön. 5, 23). ונתת הכסף, du sollst das Geld ausgeben. Hieraus deduziert die Mechilta (Midr. Tan. 78) die Lehre עד שיהיה אותו המטבע ראוי להוצאה פרט למטבע שאינו יוצא באותו זמן ובאותו מקום. Die Münze muss gangbar sein; ausgeschlossen sind Münzen, die zu dieser Zeit am Orte des Heiligtums nicht gangbar sind (vgl. Maim. ה׳ מ״ש 4, 10). — Durch die Ausgabe des Geldes für Lebensmittel erhalten diese die Heiligkeit des zweiten Zehnten, während das Geld יוצא לחולין ist, d. h. wie profanes Geld gebraucht werden kann.

בכל אשר תאוה. Zwischen dieser allgemeinen Bestimmung (כלל) und der andern בכל אשר תשאלך steht der פרט, die besondere Bestimmung בבקר ובצאן וביין ובשכר; eine solche Ausdrucksweise wird nach der Ismael'schen Deutungsregel כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט von unseren Weisen so erklärt, dass die besondere Bestimmung exemplifikatorisch gegeben ist, so dass man für מעשר שני Geld nur solche Gegenstände kaufen darf, die in Bezug auf ihre wesentlichen Merkmale den in der besonderen Bestimmung (פרט) genannten Dingen ähnlich sind. Welche Merkmale dies sind und welche Gegenstände ausgeschlossen werden, darüber gibt es vielfache Controversen zwischen Sifre und Mechilta (in Midr. Tan. 78), sowie im Jerusch. מ״ש 1, 2 und Babli Erubin 27b f., vgl. Hirsch zu unserer Stelle (wo aber nur die Angaben des Babli berücksichtigt sind). Uebrigens deduziert Sifre aus der Schrift, dass man

die gekauften Tiere als Friedensopfer darbringen soll. והלוי וגו׳ s. oben zu 12, 12 u. 19.

V. 28—29. Gegen das Ende von je drei Jahren sollst du allen Zehnten deines Ertrages in diesem Jahre aussondern und in deine Tore niederlegen. 29. Und es komme der Lewi, da er keinen Anteil und Erbbesitz bei dir hat, und der Fremdling und die Waise und die Witwe, die in deinen Toren sind, und sie mögen essen und sich sättigen, damit der Ewige, dein Gott, dich segne in all deinem Händewerk, das du machst.

מקצה, s. weiter zu 15, 1. Ueber die genauere Zeit der hier vorgeschriebenen Zehntabsonderung weiter zu 26, 12. Selbstverständlich ist das dritte Jahr nach dem Brach-Jahr zu zählen; s. weiter zu 15, 1. Ibn-Esra bringt im Namen einiger Erklärer, dass hier geboten werde, im dritten Jahr drei Zehnten abzusondern. allein unsere Weisen haben ר״ה 12 b bereits erklärt, dass hier nur angeordnet wird, im dritten Jahr statt des מעשר שני einen Armen-Zehnten zu geben, und sie haben Recht, indem die Schrift hier hervorhebt: והנחת בשעריך, dass aller Zehnt (כל מעשר) dieses Jahres in den Toren liegen bleibe und nicht nach der heiligen Stadt gebracht werde. Ausserdem sollen in diesem Jahre alle heiligen Gaben aus dem Hause geschafft und dann die ודוי vor dem Ewigen gesagt werden; darüber weiter zu 26, 12. תוציא, entweder aussondern oder aus dem Speicher hervorholen. כל מעשר, sowohl den Leviten-Zehnten als auch den zweiten Zehnten. Es ist also falsch, wenn Knobel „den ganzen Zehnt" übersetzt und daraus schliesst, dass in den ersten zwei Jahren kein ganzer sondern nur $^2/_3$ Zehnt abgesondert wurde. בשנה ההיא ist Beifügung zu תבואתך. והנחת בשעריך. Aller Zehnt soll in diesem Jahre in den Toren liegen bleiben, auch der zweite, der sonst nach der erwählten Stadt gebracht wird. In einer (in unsern Ausgg. fehlenden) von Tosafot zu Chullin 131 a zitierten Sifre-Stelle wird das והנחת בשעריך so gedeutet, dass man den Zehnten in der Tenne liegen lassen müsse, wohin die Armen kommen und ihn selbst nehmen, ohne dass dem Hausherrn darüber ein Verfügungsrecht (טובת הנאה) zusteht. Der Sifre findet nun diese Stelle im Widerspruch mit 26, 12, wo mit ונתתה ללוי וגו׳ verordnet wird, der Eigentümer solle den Zehnten in seinem Hause an die Armen verteilen. Darauf wird geantwortet: Während der Regenzeit, wo die Frucht draussen auf der Tenne verdorben würde, soll der Eigentümer einen Teil des Zehnten in seinem Hause verteilen;

dieser Teil heisst deshalb: מעשר עני המתחלק בתוך הבית. Dagegen soll er den Rest in der Sommerzeit in die Tenne hinauslegen und den Armen zur freien Verfügung stellen; dieser Teil heisst מעשר עני המתחלק בתוך הגרנות. Die Mechilta (Mid. Tan. 79) lehrt: והנחת בשעריך לימד שאינו טעון הבאת מקום. ד"א והנחת בשעריך שיתחלק על פי בית דין „du sollst es in deinen Toren liegen lassen", dies lehrt, dass man ihn nicht nach der heiligen Stadt zu bringen braucht. Eine andere Erklärung: „du sollst ihn in deine Tore hinlegen", d. h. er soll nach dem Ausspruch des Gerichts verteilt werden. Nach dieser letzten Erklärung wird בשעריך als das Gerichtstor gefasst, wie in 17, 5. — ובא הלוי, dieser ist gewiss arm, כי אין לו וגו'; dann die andern Armen לגר וגו'. Dass hier nur Arme gemeint sind, ist selbstverständlich und wird im Sifre bewiesen. Uebrigens wird 26, 13 auch dieser Armenzehnt קדש genannt, was unserer obigen Ansicht über מעשר עני zur Stütze dient. ואכלו ושבעו תן להם כדי שבען וגו'. Man gebe ihnen soviel, als sie zu ihrer Sättigung bedürfen. Das genaue Quantum bei jeder Fruchtart wird in der Mischna Pea 8, 5 angegeben. Doch gilt dies nach der Mechilta (Midr. Tan. 79) nur bei dem auf der Tenne verteilten Armen-Zehnten; bei dem im Hause verteilten aber steht es dem Hausherrn frei, jedem nach seinem Belieben zuzuteilen (s. Maim. מתנות עניים 6, 12). Amos 4, 4 wird das לשלשת ימים מעשרותיכם von Kimchi auf unser Gesetz bezogen, indem er ימים als „Jahre" fasst; doch ist es fraglich, ob diese Deutung zulässig ist. Nach Raschi wird dort vom Viehzehnten gesprochen.

Am Schlusse des Zehntgesetzes muss bemerkt werden, dass nach dem Berichte des Talmuds (vgl. bes. Jebamoth 86b und Makkoth vorletzte Seite und Comm. an letzterer Stelle) Esra die Leviten durch die Anordnung bestraft hätte, dass sie nicht allein den ersten Zehnten bekommen, sondern auch arme Priester oder gar ישראלים daran Teil haben sollen. Doch bedarf es einer besonderen Untersuchung, wie es sich mit dieser Strafe während der Zeit des zweiten Tempels verhielt und überhaupt, ob nicht schon früher zur Zeit des Hiskia eine solche Anordnung getroffen worden war (s. ריב"ן in מכות). Vgl. H. Biberfeld, Der Zehnte im nachexilisch pal. Staate, Berlin 1888.

e) Das Erlassjahr, Armen- und Sklavengesetze cap. 15, 1—18.

Nachdem das Zehnt-Gesetz die Vorschrift, in jedem dritten Jahre den Armen-Zehnten zu geben, den siebenjährigen Cyklus

des שמטה-Gesetzes (in Lev. 25) zur Voraussetzung hatte, wird darauf für das שמטה-Jahr auch ein Schulderlass verordnet. Dieser Verordnung, welche zugunsten der Armen getroffen wurde, schliessen sich noch andere Armengesetze an. Ferner wird dem Gesetze über das siebente Erlassjahr das über das siebente Jahr, welches den Sklaven die Freiheit bringt, angereiht, das auch noch durch die Vorschrift, den entlassenen Sklaven Geschenke zu spenden, den vorhergehenden Verordnungen verwandt ist.

Das je siebente Jahr soll ein Schulderlass-Jahr sein, in welchem zwar die Schulden bei Ausländern eingetrieben werden dürfen, aber die bei Israeliten erlassen werden sollen (15, 1—3). Die Befolgung dieser Vorordnung wird nicht schwer fallen, da wenn Israel Gottes Stimme gehorcht, kein Armer in seiner Mitte sein wird, der vom Schulderlass Gebrauch machen wird (vv. 4—6). Die Armen soll man hinreichend unterstützen (vv. 7—8). Auch beim Herannahen des Erlassjahres soll man die Unterstützung durch Geschenke und Darlehen nicht verweigern (vv. 9—10). Dies wird verordnet, weil es nie an Armen fehlen wird (v. 11). Die Sklaven soll man im siebenten Dienstjahre frei entlassen, ihnen Geschenke mitgeben, und nur, wenn der Knecht nicht ausziehen will, kann man ihn weiter als Knecht behalten (vv. 12—17). Man soll nicht mit schwerem Herzen dem Sklaven die Freiheit gewähren (v. 18).

Cap. 15, VV. 1—3. Am Ende von je sieben Jahren sollst du ein Erlassjahr halten. 2. Und folgendes ist eine Vorschrift vom Erlassjahre: erlassen soll jeder Inhaber eines Darlehens seiner Hand, was er seinem Nächsten geliehen, er soll seinen Nächsten und seinen Bruder nicht drängen, denn man hat ein Erlassjahr dem Ewigen zu Ehren ausgerufen. 3. Den Ausländer kannst du drängen; doch was du bei deinem Bruder hast — dies lasse deine Hand fahrenlassen.

מקץ שבע שנים. Hierzu Sifre: יכול מתחלת השנה או בסופה הרי אתה דן נאמר כאן קץ ונאמר להלן קץ מה קץ האמור להלן בסופה ולא בתחילתה אף קץ האמור כאן בסופה ולא בתחילתה.*) Aus diesen Worten des Sifre ist zu schliessen, dass der Ausdruck מקץ nicht genügt, um zu lehren,

*) Das könnte man als den Anfang des Jahres oder als das Ende desselben verstehen. Du musst daher (durch eine Wortanalogie, גזירה שוה) entscheiden. Hier steht קץ (Ende) und weiter (31, 10) steht ebenfalls קץ; sowie nun dort mit קץ das Ende und nicht der Anfang des Jahres gemeint ist, ebenso ist auch hier unter קץ das Ende zu verstehen.

dass אין שביעית משמטת אלא בסופו*), sondern wir erfahren dies nur durch die גזירה שוה aus 31, 10. Wenn nun Arachin 28b gesagt wird שביעית בסופה דכתיב מקץ שבע שנים וכו׳, so muss der Talmud hier an die גזירה שוה des Sifre gedacht haben. Es ist demnach nicht ganz genau, wenm mehrere Commentatoren aus מקץ allein den Schluss ziehen, dass die Erlassung der Schulden erst am Ende des siebenten Jahres stattfindet. Der Sifre scheint vielmehr der Ansicht Ibn-Esra's zu sein, der da meint (zu c. 9, 11) מקץ bedeute entweder Anfang oder Ende. Dasselbe wird von Ramban auch im Namen anderer Grammatiker angeführt mit der Begründung, dass jede Zeit zwei äusserste Punkte habe: Anfang und Ende; beide werden im Hebräischen קץ oder קצה genannt. Daher stellt Sifre nur die Alternative, die שמיטה zu setzen מתחילת השנה או בסופה; es wird aber dann aus 31, 10 bewiesen, dass es nicht תחילת השנה sein kann, da es daselbst durch חג הסכות näher bestimmt wird, das doch gewiss nicht am Anfang des Jahres ist (vgl. weiter unten). Diejenigen aber, welche dem Ausdruck מקץ nur die Bedeutung „Ende" beilegen, haben die Stelle Jer. 34, 14 (מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו) gegen sich**). Allein auch die Annahme Ibn-Esra's, dass מקץ Anfang oder Ende bedeuten könne, lässt sich nicht aufrecht halten, denn Ramban hat mit Recht eingewendet, es heisst ja nicht מקץ שנה השביעית, das man wohl nach dieser Ansicht mit „am Anfang des siebenten Jahres" erklären könnte; sondern es wird vielmehr gesagt: מקץ שבע שנים. Würde nun מקץ „am Anfang" bedeuten, so müsste שמיטה im ersten Jahre des Septenniums gehalten werden, denn dies ist ja der Anfang der sieben Jahre. Dasselbe ist auch oben zu מקצה שלש שנים c. 14, v. 28 zu bemerken. Es ist daher am richtigsten mit Ramban, dem auch die Neuern, Knobel, Keil, und Schulz, folgen, den Ausdruck מקץ שבע שנים so zu erklären, dass damit das siebente Jahr verstanden wird. מקץ שבע שנים heisst nämlich: „Am Ende von sieben Jahren", d. h. am Ende eines Septenniums. Das erste Jahr bildet den Anfang und das siebente Jahr das Ende eines Septenniums. Ebenso bedeutet oben 14, 28 מקצה שלש שנים „am Ende eines Trienniums". Die Thora gebietet demnach, im siebenten Jahre die Schulden zu erlassen. Da nun nach der Auffassuug unserer Weisen der Schuldenerlass nicht in einer blossen Stundung besteht, sondern die Schuld gänzlich er-

---

*) Das siebente Jahr bewirkt erst am Ende den Schuldenerlass (Arach. 28b).

**) Vgl. aber Arachin 33a.

lassen werden muss (welche Auffassung weiter unten begründet werden soll), so muss hiefür eine bestimmte Zeit im siebenten Jahre festgesetzt werden. Wie schon Raschi zu Gen. 10, 25 bemerkt, kann bei dergleichen nicht genau bestimmten Zeitangaben nur entweder an den Anfang oder an das Ende des angegebenen Termins gedacht werden. Deshalb sagt auch Sifre: יכול מתחילת השנה או בסופה, und entscheidet sich endlich durch die Analogie mit 31, 10 für das Ende. Abgesehen aber von diesem Beweise aus 31, 10 muss man auch unsern Weisen beipflichten, dass am Ende und nicht am Anfang des siebenten Jahres der Schuldenerlass stattfindet. Denn gewiss hat das Gesetz vom Erlassen der Schulden einen Zusammenhang mit dem Gesetze, dass im siebenten Jahre der Acker brach liegen muss. Der Arme, der in diesem Jahr nicht erntet, kann die gemachten Schulden nicht bezahlen. Dies lässt sich aber nur vom Ende des siebenten Jahres sagen. Am Anfange dagegen ist doch eben die Ernte des sechsten Jahres eingebracht und gar kein Grund vorhanden, die Schuld zu erlassen. Ohnedies war es gewiss allgemeine Gewohnheit, dass man nach vollbrachter Ernte die Schulden eintrieb. Wenn nun die Thora befiehlt, im siebenten Jahre dies zu unterlassen, so spricht sie von der Zeit des Jahres, in der gewöhnlich das Getreide und die Feldfrüchte bereits geerntet sind, also vom Ende des Jahres. Hierdurch scheint uns der Satz אין שביעית משמטת אלא בסופו hinreichend begründet (s. auch Heidenheims מפורש zu Gen. 41, 1.)

תעשה שמיטה. Wenngleich, nach dem darauffolgenden Gesetze zu schliessen, es den Anschein hat, dass שמיטה hier nur die Bedeutung „Erlassung der Schulden“ habe, so wird dennoch eine genauere Betrachtung lehren, dass der Name שמיטה hier eine weitere Bedeutung haben muss. Es bezeichnet ein „Fahrenlassen“ und involviert auch das Brachlassen der Aecker. Auch in Exod. 23, 11 wird שמט in diesem Sinne gebraucht: והשביעית תשמטנה ונטשתה. Wenn nun Vater, de Wette, George u. A. (s. Hengstenb. III S. 435ff.) meinen, das Deut. kenne das siebente Jahr nur als ein Schuldenerlass-Jahr, nicht aber als Ruhe-Jahr, so sind sie gewiss im Irrtume. Vom Stillschweigen des Deut. über die Ruhe im siebenten Jahr lässt sich keineswegs schliessen, dass es das betreffende Gesetz nicht kennt oder nicht anerkennt. Das Deut. will vielmehr nur dasjenige vom siebenten Jahre nachtragen, das im Protonomium nicht vorgetragen wurde, während er von dem, was schon Lev. 25 ausführlich lehrt, schweigen durfte. Nach unserer Ansicht über

die deuteronomischen Reden, die wir in der Einleitung entwickeln werden, ist es sogar gewiss, dass Mose in seiner Rede bei unserer Stelle alle Gesetze über das siebente Jahr, sowie über das Jobeljahr, vorgetragen, jedoch beim Niederschreiben, alles weggelassen hatte, das schon in den vorigen Büchern genügend erörtert ist. Es lassen sich aber ausserdem mehrere gewichtige positive Beweise vorbringen dafür, dass das Deut. das siebente Jahr auch für ein Sabbathjahr gehalten hat. 1) Schon der Umstand, dass in diesem Jahre Erlassung der Schulden gefordert wird, beweist zur Genüge, dass während desselben nicht gesäet und geerntet wird, weil nur dadurch ersteres Gesetz begründet werden kann; ebenso beweist 2) das Gesetz c. 31, nach Verlauf des siebenten Jahres am Hüttenfeste ganz Israel, Männer, Frauen und Kinder, zu versammeln und ihnen die Thora vorzulesen, dass dieses Jahr nicht bloss ein Schuldenerlass-Jahr sondern auch ein Ruhe-Jahr ist, denn das Vorlesen der Thora kann mit der Erlassung der Schulden nicht zusammenhängen, wohl aber mit dem Ruhe-Jahr. Indem nämlich in einem gewöhnlichen Jahre das Hüttenfest als Früchte-Einsammlungsfest gefeiert wird, soll gegen Ende des siebenten Jahres, wo keine Früchte eingesammelt werden, das Hüttenfest alle zur Vorlesung der Thora versammeln, damit man auf diese Weise Früchte zur Nahrung des Geistes einsammele. 3) lässt es sich überhaupt nicht denken, dass das Deut. die Bedeutung des siebenten Jahres bloss auf Erlassung der Schulden beschränkt habe. Vielmehr hat es gewiss nach Analogie des siebenten Tages und des siebenten Monats auch das siebente Jahr für ein Sabbath-Jahr gehalten. 4) endlich hätte das Gesetz c. 14 v. 28f., im dritten Jahr den Zehnten an die Armen in der Heimatstadt zu verteilen, keinen Sinn, wenn nicht dieses dritte Jahr vom שמיטה-Jahr an gerechnet würde. Demnach aber ist es unzweifelhaft, dass im siebenten Jahre nicht gesäet und nicht geerntet, folglich auch kein Zehnt gegeben wird; denn nur bei dieser Voraussetzung kann in jedem siebenjährigen Cyklus gerade zweimal der Armen-Zehnt gegeben werden und nach jedem שמיטה-Jahr der dreijährige Turnus von neuem beginnen. Würde aber im siebenten Jahre auch geerntet und Zehnt gegeben, dann könnte die Zehnten-Gabe nicht nach dem siebenjährigen Cyklus sich richten, und man hätte in Bezug auf den Zehnten eine besondere Zählung von dreijährigen Cyklen ausser der שמיטה-Zählung gehalten, was gewiss sehr unwahrscheinlich ist. Hat es sich uns aber erwiesen, dass das Deut. das siebente Jahr als Ruhe-Jahr kennt,

dann ist es sehr wahrscheinlich, dass das Gebot תעשה שמטה sich auch auf die Ackerrast bezieht, und תעשה ist in dem Sinne zu nehmen, wie es bei den Festen (ועשית פסח, ועשית חג שבועות) gebraucht wird (s. Ramban). Das Folgende וזה דבר השמטה darf daher nicht übersetzt werden: „Folgendes ist die Vorschrift u. s. w.“, sondern: Folgendes ist eine Vorschrift des Erlassjahres; denn es wird hier nur eine Vorschrift vom שמטה-Jahr vorgetragen, die in den frühern Büchern nicht verzeichnet ist.

שמוט, Inf. statt des Imp., wie 5, 12. כל בעל משה ידו ist Subjekt und אשר ישה ברעהו Objekt, ידו muss mit משה verbunden werden, und בעל משה ידו heisst „ein Inhaber eines Darlehens seiner Hand“. Dieser soll dasjenige loslassen (שמוט), אשר ישה ברעהו was er seinem Nächsten leiht. מַשֶּׁה ist Substantiv nach der Form מטה; im st. constr., wie hier, מַשֵּׁה (so die Targg. und die meisten Neuern). Dagegen wollen Raschi, Luzatto, Rosenmüller, Hupfeld u. A., nach Analogie des תשמט ידך in v. 3, das ידו auch hier mit שמוט verbinden und אשר ישה ברעהו als Relativsatz zum Subjekte nehmen; also: die Hand abziehen soll jeder Gläubiger, der seinem Nächsten geliehen hat. Dagegen sprechen zunächst folgende Gründe: 1) die Punktation מַשֵּׁה; im st. abs. müsste es מַשֶּׁה heissen; 2) die Accentuation verbindet משה mit ידו; 3) heisst es auch in Neh. 10, 32 ומשא כל יד. Nun geht allerdings Luzzatto so weit zu behaupten, die Punktatoren und Accentuatoren seien im Unrechte, indem sie sich durch die Nehemia-Stelle (ומשא כל יד) bewegen liessen, משה mit ידו zu verbinden, man müsse aber vielmehr nach v. 3 (תשמט ידך) ידו auf שמוט beziehen. Indem wir hinsichtlich des תשמט ידך auf unsere Erklärung weiter unten verweisen, wollen wir hier nur noch bemerken, dass der Wortlaut unseres Verses für die Auffassung der Punktatoren und Accentuatoren spricht, denn erstens ist nach der anderen Auffassung der Relativsatz אשר ישה ברעהו ganz überflüssig, בעל משה und אשר ישה wären eine nichtssagende Tautologie; zweitens wäre nach dieser Auffassung bei שמט ידו noch eine Bestimmung nötig, wovon er die Hand abwenden soll, und auch nach Luzzatto, der שמוט ידו als ein Loslassen oder Sinkenlassen der Hand, d. h. untätig sein, erklärt, müsste der Gegenstand, in Bezug auf welchen man die Hand sinken lassen soll, angegeben sein. Man müsste denn annehmen, dass אשר ישה ברעהו Beziehungsobjekt ist, und die Schrift sagt: Sinken lassen soll jeder Gläubiger seine Hand in Bezug auf dasjenige, das er seinem Nächsten leiht. Allein dass שמט ידו einen solchen Acc. der Beziehung bei sich haben kann, wäre erst zu

beweisen; die verwandten Ausdrücke מתרפה, מתעצל haben nicht diese Konstruktion. Drittens wird שמט sonst auch nicht mit יד verbunden, sondern mit der Sache, die man loslässt oder fahren lässt, z. B. והשביעת תשמטנה (Exod. 23, 11), שמטוה (2. Kön. 9, 33), נשמטו (Ps. 141, 6).

לא יגוש וגו׳, er soll nicht drängen seinen Nächsten, ואת אחיו und zwar seinen Bruder (vgl. weiter את הנכרי תגש). כי קרא שמטה, denn man hat שמטה verkündet, לה׳ dem Ewigen zu Ehren, d. h. man hat ihm zu Ehren ein Brachjahr veranstaltet. Nachdem wir oben die Ansicht unserer Weisen entwickelt haben, wonach erst am Ende des Jahres der Schulderlass eintritt, wird man das לא יגש כי קרא וגו׳ etwas auffallend finden, denn dieser Ausdruck scheint für das ganze siebente Jahr zu verbieten, den Schuldner zu drängen. Wirklich ist die Ansicht des R. Ascher (רא״ש) גיטין 4, 20, dass schon mit dem Beginne des siebenten Jahres der Gläubiger seinen Schuldner nicht sur Zahlung drängen darf und auch das Gericht keine Schuld mehr eintreiben hilft, es tritt schon am Anfang das Verbot לא יגש in Kraft. Nur darf man während dieser Zeit, wenn der Schuldner von selbst zahlt, das Geld annehmen und braucht nicht zu sagen: משמט אני, wie dies zu Ende des שמיטה-Jahres geboten ist (Mischna Schebiit 10, 8). Doch Maimonides (ה׳ שמטה 9, 4) und die andern Dezisoren sind der Ansicht, dass man im siebenten Jahre noch seine Schuld eintreiben darf und dass das Verbot לא יגוש sich nur auf die Zeit nach dem Ende des siebenten Jahres bezieht (s. weiter unten). כי קרא וגו׳ muss dann erklärt werden: da man שמטה ausgerufen und infolge dessen in diesem Jahre nicht geerntet hat, so darf man den Bruder nicht drängen, da er nichts zu zahlen hat. Vgl. auch S. 228.

Wir gingen in unserer bisherigen Erklärung von der Voraussetzung aus, dass die Schrift eine gänzliche Erlassung der Schulden im Sabbatjahr gebietet. So wird das Gesetz von der jüdischen Tradition aufgefasst. Doch dagegen haben viele neueren Ausleger Einsprache erhoben und darzulegen versucht, dass unser Gesetz nicht ein Loslassen für immer, sondern nur eine blosse Stundung der Schulden gebiete. Dafür haben sich entschieden Michaelis (Mos. R. III § 159), Rosenmüller, Baumgarten, Reggio (in כרם חמד VII. S. 104 f.), Schultz, Saalschütz (M. R. S. 162 f.) Bähr (Symbolik II S. 570 f.) Knobel, Keil Dillmann u. A.

Prüfen wir zuerst die Gründe, welche die Traditionsgegner für ihre Ansicht vorzubringen wissen. Man behauptet zuvörderst, ein Gesetz, die Schulden gänzlich zu erlassen, wäre nicht nur ganz

unzweckmässig gewesen, da bei solcher Aussicht niemand dem Unbemittelten etwas geborgt hätte, sondern es hätte sogar der Unsittlichkeit Vorschub geleistet, indem es leichtsinniges Schuldenmachen gefördert und die Begriffe von der Heiligkeit des Eigentums verwirrt hätte. Dieser Einwand verkennt ganz und gar die Anschauungen des Pentateuchs und die Zustände, die dessen Vorschrift voraussetzt. Die Thora betrachtet das Darlehen als ein Almosen, das der Reiche dem Armen gibt; es wird immer nur von Darlehen an Arme gesprochen (vgl. Exod. 22, 24 ff. Lev. 25, 35 ff. Deut. 15, 7 ff. 24, 6; 10 ff.), und es konnte auch dem Darleiher kein Gewinn vom Borgen herauskommen, da jeglicher Zins verboten wird. Wer aber dem Armen uneigennützig einzig und allein in der Absicht, ein gutes Werk zu üben, ein Darlehen gibt, der wird sich keineswegs aus Furcht vor dem Erlassjahr von seiner Wohltätigkeit zurückhalten. Allerdings ist das Erlassgesetz ausnahmslos selbst bei Darlehen an Reiche vorgeschrieben; allein ein solcher Fall konnte bei den Israeliten, die nach der Anordnung der heil. Schrift sämtlich Ländereibesitzer sein sollten, nicht gut vorkommen. Nur der durch Missernte oder sonstiges Unglück Verarmte musste zum Borgen seine Zuflucht nehmen. Konnte ein solcher nicht vor Eintritt des Sabbathjahres seine Schuld abtragen, so durfte er noch weniger hoffen, nach diesem Jahre seiner Schulden frei zu werden, und es wäre für diesen Armen die traurige Aussicht vorhanden, immerfort unter Schuldenlast seufzen zu müssen, wenn nicht das göttliche Gesetz ihn im Sabbathjahre von derselben befreit hätte. Die Besorgnis, dass jemand leichtsinnig Schulden machen wird, fällt schon darum weg, weil einem solchen leichtsinnigen Schuldenmacher niemand leihen wird, da die Schrift ja nur gebietet, dem Bedürftigen zu leihen, und zwar nur די מחסורו (v. 8) gerade so viel, als er zu seinem Lebensbedarfe nötig hat. Die Anordnung des Erlassjahres kann keineswegs der Sittlichkeit nachteilig sein. Im Gegenteil würde der Arme, der seine Schulden nicht bezahlen könnte und dadurch seiner Ehre verlustig wird, leicht sich zur Unsittlichkeit und Unehrlichkeit verleiten lassen, während die Aussicht, am Ende des siebenten Jahres gesetzlich aller seiner Schulden ledig zu werden, ihn im tugendhaften und ehrlichen Handel und Wandel zu erhalten geeignet ist.

Man wendet zweitens gegen die jüdische Erklärung ein, die Schrift verbiete ja ausdrücklich nur das Drängen im siebenten Jahre: Man soll seinen Nächsten und zwar seinen Bruder nicht

drängen, nachdem Schemittah dem Ewigen zu Ehren verkündet worden (v. 2). In der Tat will auch R. Ascher, wie oben bemerkt, aus diesen Schriftworten eine neue Halacha schliessen, dass man schon mit dem Beginne des siebenten Jahres den Schuldner nicht zur Zahlung drängen darf. Nur kann der Gläubiger während dieser Zeit die freiwillig geleistete Zahlung annehmen, und erst am Ende des Jahres ist auch dieses verboten. Danach hätte die Schrift ein Zwiefaches geboten: einmal das Nicht-Drängen während des ganzen siebenten Jahres und zweitens das gänzliche Aufgeben der Schuld am Ende des siebenten Jahres. Mit Recht aber erklären sich die meisten Dezisoren gegen diese Ansicht. Von einem solchen zwiefachen Gebote weiss die Tradition nichts[1]; auch der einfache Sinn der Schrift erlaubt es nicht, das שמט und לא יגש für zwei verschiedene Gebote zu halten, und es wäre nur eine Konzession an die Gegner der Tradition, wenn wir das לא יגש in diesem Sinne auffassten. Die Thora sagt aber nicht im entferntesten, dass man im siebenten Jahre den Schuldner nicht drängen soll, es heisst ja nur: man solle seinen Nächsten nicht drängen, weil man dem Ewigen zu Ehren Schemittah verkündet; dies will doch gewiss sagen, dass man die Schulden nicht mehr fordern darf, weil bereits (am Ende des siebenten Jahres) eine Schulderlassung ausgerufen wurde. Das לא יגש sagt die Schrift nur deshalb, um bloss das Drängen für verboten zu erklären, dagegen zu gestatten, die Schuld anzunehmen, wenn sie der Schuldner ohne Forderung des Gläubigers von seblst bezahlt. In diesem Falle befiehlt die Mischna nur, zu sagen die Worte משמט אני (wahrscheinlich, um damit dem Schuldner anzuzeigen, dass er gesetzlich nicht zur Zahlung verpflichtet sei), erlaubt aber dabei die Hand arsgestreckt zu halten, um das Geld in Empfang zu nehmen.[2]

Man hat drittens gegen die traditionelle Ansicht geltend gemacht, dass der Ausdruck שמט, der bei unserem Gesetze vorkommt, nur ein zeitweiliges Loslassen bezeichnen kann, da ja derselbe Ausdruck in Exod. 23, 11 bei der Ackerrast gebraucht wird, wo der Acker nicht ganz preisgegeben, sondern nur ein Jahr

---

[1]) Vgl. übrigens Urim we-Tummim 67, 26.

[2]) S. Mischna Schebiith X, 8 und Jerusch. das. Keineswegs hat aber hier der Talmud ein Thoragesetz faktisch aufgehoben und nur die Formel beibehalten; im Gegenteil durfte man nach dem Wortlaute der Schrift die Schuld ohne weiteres annehmen, da ja nur das Drängen verboten wird. Hiermit ist die Behauptung Geigers im Lehr- und Lesebuch zur Mischna S. 5 zurückgewiesen.

lang in Ruhe gelassen wird. Man braucht aber nur die Stellen 2 Sam. 6, 6; 2 Kön. 9, 33 und Jer. 17, 4 zu vergleichen, um sich zu überzeugen, dass שמט auch loslassen für immer bedeuten kann (vgl. Gesen. Handwörterb. und Thesaurus). Die Stelle Exod. 23, 11 kann am allerwenigsten als Beweis herbeigezogen werden. Es heisst nämlich das.: „Sechs Jahre kannst du deinen Acker besäen und dessen Ertrag einsammeln, das siebente Jahr aber sollst du ihn liegen lassen (תשמטנה) und verlassen, und es sollen die Dürftigen deines Volkes essen, und den Rest davon verzehre das Gewild des Feldes.“ Wollten wir nun von der Erklärung Raschi's zu dieser Stelle absehen, so würden wir das Verb תשמטנה nicht bloss auf den Acker, sondern auch auf den Ertrag desselben beziehen, da ja auch im folgenden „und es sollen die Dürftigen deines Volkes essen“ nur vom Ertrage des Feldes die Rede ist. Nun wird aber der Feldertrag des siebenten Jahres gänzlieh preisgegeben; wir hätten also hier im Gegenteil einen Beweis dafür, dass שמט ein vollständiges Erlassen bezeichnet. Allein selbst nach der aus Mechilta geschöpften Erklärung Raschi's, wonach sich das תשמטנה bloss auf den Acker und ונטשתה auf den Bodenertrag bezieht, liegt keineswegs in dem Worte תשמטנה der Begriff des zeitweiligen Loslassens, vielmehr ist es die Zeitbestimmung והשביעת, die das „Loslassen“ auf das siebente Jahr beschränkt. Hier wird die Zeitdauer der Schemittah angegeben, während dagegen bei unserem Schulderlassgesetze nur der Zeitpunkt angegeben ist, wann die Schemittah eintreten soll. („Am Ende eines Septenniums sollst du Schemittah halten“, v. 1.)

Manche haben sich sogar auf Josephus berufen, der Ant. 3, 12, 3 schreibt, dass im Jobeljahre die Schuldner von ihren Schulden befreit werden, woraus zu schliessen sei, dass man zu seiner Zeit im siebenten Jahre die Schulden nicht erliess. Allein diese Stelle des Josephus lehrt uns nur, dass dieser Schriftsteller in der Darstellung der pentateuchischen Gesetze keineswegs überall die zu seiner Zeit allgemein anerkannte Auffassung wiedergibt. Denn dass man zur Zeit des Josephus allgemein das Schulderlassgesetz so wie die talmudische Halacha aufgefasst hat und dass Josephus hier im Irrtum ist, lässt sich bis zur Evidenz nachweisen. Zuerst beweist die Anordnung Hillels (der 100 Jahre vor der Tempelzerstörung gelebt hat), wonach der Gläubiger sich durch einen פרוזבול vor dem Verlust seiner Schuld im Sabbathjahre bewahren durfte (vgl. Mischnah Schebiit 10, 3), dass man schon lange vor

Josephus das Gesetz allgemein im Sinne der talmudischen Halacha gefasst hat. Sodann muss doch Josephus jedenfalls sich geirrt haben, denn von einer Erlassung der Schulden im Jobeljahre weiss die heilige Schrift nichts, und die jüdische Tradition lehrt das Gegenteil, dass im Jobel die Schulden nicht erlassen werden.[1]) Endlich erklärt auch Philo mit deutlichen Worten, dass in jedem siebenten Jahre die Schulden gänzlich erlassen wurden.[2]) So viel aber ist auch aus Josephus zu ersehen, dass auch er die pentateuchische Vorschrift als eine gänzliche Erlassung der Schulden begriffen hat; nur hat er sich geirrt und dem Jobeljahre eine Sabbathjahr-Vorschrift zugeteilt. Wie aber Josephus in einen solchen Irrtum geraten konnte, ist aus dem Umstande erklärlich, dass vielleicht zu seiner Zeit das Gesetz durch die Anordnung Hillels ausser praktischer Uebung gekommen war, indem jeder im siebenten Jahre seine Schulden durch פרוזבול sicher stellte, und da ferner die Halacha lehrte, das Schulderlass-Gesetz sei von dem Jobel-Gesetze abhängig und zur Zeit des zweiten Tempels, wo letzteres Gesetz nicht in Kraft war, auch die Erlassung der Schulden nur rabbinisch (מדרבנן) geboten sei (vgl. Gittin 36 a), so glaubte Josephus irrtümlich, dass die Thora die Erlassung der Schulden im Jobeljahr angeordnet hätte.[3])

Gar keiner Widerlegung bedarf endlich die Behauptung Reggio's (a. a. O.), der sich soweit versteigt, noch der Mischna die Ansicht unterzuschieben, dass die Schulden im siebenten Jahre nur gestundet würden. Dagegen spricht schon der sowohl in der Mischna als im Sifre geltende Grundsatz, dass erst in der letzten Stunde des siebenten Jahres die Schemittah der Schulden eintritt,

---

[1]) Einen Verstoss gegen eine deutliche Schriftstelle kann man z. B. auch Josephus Ant. 3, 11, 3 finden, vgl. Lev. 15, 14. — Aus Jerusch. Rosch ha-Schanah 3, 5 scheint zwar hervorzugehen, dass nach einer Ansicht auch im Jobeljahr die Schulden zu erlassen sind (vgl. שירי קרבן das.). Doch steht jedenfalls diese Ansicht vereinzelt da, und die sonstigen Traditionsquellen sprechen ausdrücklich dagegen.

[2]) Vgl. Philo de Sept. II, 277: τά δάνεια ἑβδόμῳ ἔτει τοῖς ὁμοφύλοις χαριζομένων κ. τ. λ. Sodann ebendas. II, 284: κατὰ γοῦν ἕβδομον ἐνιαυτόν ἀεὶ χρεωκοπίαν εἰσηγεῖται . . . τοὺς πλουσίους ἐπὶ φιλαντροπίαν προκαλουμένος ἵνα τῶν ἰδίων μεταδιδόντες ἀπόροις κ. τ. λ.

[3]) Die dem Josephus zugeschriebene Schrift „über die Herrschaft der Vernunft" hat übrigens in 3. Capitel die richtige Angabe, dass die Schulden in jedem **siebenten** Jahre zu erlassen seien.

wobei natürlich unter Schemittah eine gänzliche Erlassung verstanden sein muss.[1])

Ist es aber entschieden, dass die ältesten Weisen der Mischna und des Talmuds, sowie Philo und Josephus das Schemittah-Gesetz in dem Sinne verstanden haben, dass man die Schulden gänzlich erlasse, und beweist ferner die פרוזבול-Anordnung Hillel's, dass während der Zeit des zweiten Tempels im praktischen Leben diese Auffassung als Norm diente, so müssen wir dieselbe, nachdem alle dagegen gemachten Einwendungen beseitigt sind, für die einzig richtige erklären. Würden die Worte der Schrift die Erklärung zulassen, dass man die Schulden bloss für das siebente Jahr zu stunden habe, so hätte eine solche erleichternde Auffassung gewiss ihre Vertreter gefunden, umsomehr als die Verhältnisse zur Zeit des zweiten Tempels das Schemittah-Gesetz derart beschwerlich machten, dass Hillel zur Einführung des פרוזבול sich veranlasst sah. Wir können für unsere Auffassung des Schulderlass-Gesetzes uns auch auf Autoritäten berufen, die weit älter sind als die Lehrer der Mischna. Die grosse Versammlung, die unter Esra und Nehemia sich zur Beobachtung der Thora-Gesetze verpflichtete, sagt unter Anderem (Nehem. 10, 32): ונטוש את השנה השביעית ומשא כל יד. Das ונטוש kann nur, wie das ונטשתה in Exod. 23, 11 nach fast allen Auslegern, vom gänzlichen Preisgeben der Früchte des siebenten Jahres verstanden werden. Wenn nun gesagt wird: „Wir wollen preisgeben den Ertrag des siebenten Jahres und jegliches Darlehn", so ist hier unzweideutig die gänzliche Erlassung der Schulden im Sabbathjahre zur Pflicht gemacht. Die Worte: ונטוש—ומשא כל יד haben dieselbe Bedeutung, wie die Aufforderung, נעזבה נא את המשא הזה (Nehem. 5, 10), womit doch gewiss tabulae novae gemeint sind.

Ausserdem findet die jüdisch-traditionelle Auffassung des Schemittah-Gesetzes auch in der Thora selbst ihre Begründung. Wir wollen nicht v. 9. zum Beweise anführen, wo die Befürchtung ausgesprochen wird, man werde beim Herannahen des siebenten Jahres dem Armen nicht leihen wollen. Dies liesse sich auch begreifen, wenn bloss eine Stundung der Schulden geboten wäre, obgleich allerdings die Schriftstelle eher zu gunsten unserer Ansicht spricht. Doch wollen wir folgendes geltend machen: 1) Die unmittelbar auf unser Gesetz folgende Vorschrift von der Freilassung der Knechte im siebenten Dienstjahre (v. 12 ff.) muss zu unserem

---

[1]) Vgl. Mecklenburg הכתב והקבלה zu Deut. 15, 2.

Gesetze in irgend welcher Beziehung stehen. Der Schuldner ist gewissermassen seines Gläubigers Knecht, עבד לוה לאיש מלוה (Spr. 22, 7); jener soll im siebenten Jahre von seinen Schulden frei werden, sowie der Knecht im siebenten Jahre zur Freiheit ausgeht, nur werden bei lezterem die Jahre vom Tage des Dienstantrittes gerechnet (vgl. Sifre zu v. 1). Der Prophet Jeremia zitiert das Gesetz von der Freilassung der Knechte geradezu mit den Anfangsworten des Schemittah-Gesetzes מקץ שבע שנים (Jer. 34, 14), weil er diese beiden Gesetze im Zusammenhang sich dachte. Daraus lässt sich aber der Schluss ziehen, dass, sowie der Knecht im siebenten Jahre gänzlich freigelassen wird, ebenso die Schulden im Schemittah-Jahre für immer erlöschen. 2) Wir sind auch berechtigt, eine Analogie zwischen unserem Gesetze und der Vorschrift zur Rückerstattung der verkauften Aecker im Jobeljahre anzunehmen, wie ja bereits unsere Weisen (Gittin 36 a) השמטת קרקע mit השמטת כספים vergleichen. Die Schrift sagt hier (v. 2) „קרא שמטה, man hat Schemittah ausgerufen", ähnlich wie man das Jobeljahr ausruft (Lev. 25, 10). Sowie nun die Aecker im Jobeljahre für immer zurückgegeben werden, so wurden auch die Schulden im Sabbathjahre gänzlich erlassen. 3) Da der Verlust, den der Arme durch die Ackerrast im siebenten Jahre erleidet, ihm auf natürlichem Wege später nicht ersetzt wird, so muss die von der Thora gebotene Schulderlassung, die sich doch offenbar als eine zugunsten der Armen getroffene Anordnung kundgibt, auch eine vollständige sein; mit einer zeitweiligen Stundung ist der Arme noch nicht entschädigt. 4) Es wird in unserem Gesetze gar keine Zeitdauer für die Schemittah angegeben, nur der Zeitpunkt wird bestimmt, wann dieselbe eintreten soll. Es heisst hier nicht, wie in Exod. 23, 11, „das siebente Jahr soll ein Erlassjahr sein", sondern nur: „am Ende von sieben Jahren (מקץ שבע שנים) sollst du Schemittah machen", Nach der Ansicht unserer Gegner hätte aber hier bestimmt werden sollen, wie lange die Schemittah-Zeit dauert. Will man aber behaupten, der Ausdruck „מקץ שבע שנים, am Ende eines Septenniums" sei gleichbedeutend mit „השנה השביעית, im siebenten Jahre", da ja das ganze siebente Jahr den Schluss eines Septenniums bildet; so werden wir uns wieder verwundern darüber, dass die Schrift das siebente Jahr und nicht vielmehr das auf das Sabbathjahr unmittelbar folgende achte für ein Schulderlassjahr erklärt hat. Im Sabbathjahre selbst kann jeder bezahlen, da er noch die Ernte des sechsten Jahres hat; dagegen ist im folgenden achten Jahre, wenigstens in

der ersten Hälfte desselben, die Not viel grösser. Wie würde es nun dem Armen ergehen, wenn er gerade in dieser Zeit der Not von seinen Gläubigern, die durch ein ganzjähriges Warten bereits ungeduldig geworden, mit doppelter Wut bedrängt würde? Es ist demnach gewiss, dass die Thora nicht eine Stundung der Schulden im Sabbathjahre angeordnet; vielmehr hat sie geboten, am Ende des siebenten Jahres eine gänzliche Erlassung der Schulden eintreten zu lassen, damit der Arme beim Beginne dieser Zeit des Mangels wenigstens schuldenfrei dastehe. Die Richtigkeit der jüdisch-traditionellen Auffassung des Schulderlassgesetzes im Sabbathjahre ist also nicht anzuzweifeln.

Zu כי קרא שמיטה לד׳ bemerkt Sifre: בין בארץ בין בחוצה לארץ (sowohl im heil. Lande als im Auslande). Hiermit ist jedoch nur gesagt, dass zur Zeit, als im heil. Lande dieses Gebot in Geltung war, dasselbe auch im Auslande geübt werden musste. Doch ist nach Rabbi in Gittin 36a und Kidduschin 38b selbst in Palästina das Schulderlass-Gesetz nur für die Zeit geboten worden, in welcher das Jobelgesetz in Kraft war. Dagegen war zur Zeit, da das Jobelgesetz nicht in Geltung war (vgl. Com. zu Lev. 25, 10), auch das Schulderlass-Gesetz nur rabbinisch (מדרבנן) geboten (vgl. Tos. Kidduschin 38b v. השמטת).

את הנכרי תגוש, den Ausländer, der entweder nicht im Lande wohnt, oder sich des Handels wegen im Lande aufhält, kannst du auch im siebenten Jahr zur Zahlung drängen, da dieser im siebenten Jahre nicht weniger seine Geschäfte betreibt als sonst. Sifre bemerkt את הנכרי תגוש ואת אחיך לא תגוש זו מצות עשה. Fälschlich haben Maimonides und A. diese Stelle so verstanden, als sei es ein Gebot, man solle den Ausländer zur Zahlung anhalten, ebenso haben diese weiter 23, 21 das לנכרי תשיך fälschlich nach Sifre für eine besondere מצות עשה erklärt, vom Ausländer Zinsen zu nehmen. Vielmehr will Sifre, wie Ramban klar nachgewiesen hat, nur sagen, dass an diesen Stellen die Verbote von לא יגוש und לא תשיך noch durch מצות עשה verstärkt werden. Nach dem Grundsatze לאו הבא מכלל עשה עשה[1]), ist auch hier zu schliessen: את הנכרי תגוש ולא את אחיך (den Ausländer darfst du drängen, aber nicht deinen Bruder) und ebenso לנכרי תשיך ולא לאחיך (vom נכרי darfst du Zinzen nehmen, aber

[1]) Wenn aus einem gestattenden Satze ein Verneinungssatz gefolgert wird, wonach etwas verboten ist, so hat dieses Verbot dieselbe Geltung, wie ein Gebot (עשה), so dass hiermit, wenn daneben ein diesbezügliches Verbot ausgesprochen ist, dieses Verbot durch ein hinzugekommenes Gebot verstärkt werden soll.

nicht vom Bruder); so dass jeder, der einen Israeliten im שביעית zur Zahlung drängt, ein לאו und עשה übertritt. Eine solche Bemerkung macht Sifre noch an mehreren andern Stellen, z. B. in c. 14, 6; 20 zu den Worten בבהמה אותה תאכלו und כל עוף טהור תאכלו, wo auch das תאכלו als מצות עשה erklärt wird, was doch natürlich nur den Sinn haben kann, dass die verbotenen Tiere mit לאו und עשה verboten sind. ואשר — תשמט ידך. Nach den Erklärern, welche oben (v. 2) שמוט mit ידו verbinden und ידו als Objekt zu שמוט nehmen, muss hier übersetzt werden, „aber von demjenigen, das du bei deinem Bruder hast, ziehe deine Hand ab“, oder: „In Bezug auf dasjenige, das du bei deinem Bruder hast, senke deine Hand“. Allein hiergegen ist einzuwenden, dass erstens sich kein Beleg dafür findet, dass שמוט יד in der Bedeutung „die Hand senken“ einen Beziehungsaccusativ der Sache fordert, und zweitens müsste auch hier, wie oben, das Qal stehen: תשמוט ידך, (reine Willkür ist es aber, wenn Knobel hier תשמוט lesen will). Es ist daher auch nach dieser Stelle richtiger, wenn oben שמוט nicht mit ידו verbunden und hier ידך als Subjekt betrachtet wird. Nicht aber, wie die meisten Uebersetzer wollen, darf übersetzt werden: „deine Hand lasse los“ (תשמט 3. fem.), denn dann müsste es תשמוט heissen, sondern תשמט ist 2. Person, und man übersetze: „lasse deine Hand loslassen (dasjenige, was du bei deinem Bruder hast). Dass aber einmal das Loslassen die Person selbst (שמוט כל בעל משה) und das andere Mal die Hand zum Subjekte hat, darf nicht auffallen; da die Handlungen des Gebens, Bringens und dgl. ebenfalls bald der Person, bald der Hand zugeschrieben werden. Aus רעהו deduziert die Mechilta (Mid. Tan. 80), dass auch der גר (der Proselyte) die Wohltat des Schulderlass-Gesetzes genoss, obgleich derselbe, da er keinen Anteil am Lande hatte, durch das Gebot der Ackerrast keinen Schaden erlitt. Doch braucht dem גר תושב (dem Beisass-Proselyten) nach Sifre die Schuld nicht erlassen zu werden. Zu ואשר יהיה לך את אחיך bemerkt Sifre: ולא של אחיך בידך, man braucht die Schuld nicht zu erlassen, wofür der Gläubiger bereits ein Pfand in Händen hat. Ferner deduziert der Sifre aus dieser Stelle, dass die Schuld im Erlassjahr nicht aufgehoben wird, wenn man die Schuldforderung dem Gerichte übergeben hat. Darauf ist die von Hillel getroffene Anordnung des פרוזבול begründet, worüber die Mischna Schebiit 10, 3 f. Näheres lehrt.

VV. 4—6. Jedoch wird unter dir kein Dürftiger sein, denn der Ewige, dein Gott, wird dich segnen im Lande, das der Ewige, dein Gott, dir zum Erbe gibt, es zu besitzen. 5. Nur wenn du gehorchst der Stimme des Ewigen, deines Gottes, sorgfältig zu üben alle diese Gebote, die ich dir heute befehle. 6. Ja, der Ewige, dein Gott, segnet dich, wie er dir verheissen hat, und du wirst vielen Völkern leihen, selbst aber nichts entlehnen, wirst über viele Völker herrschen, und über dich wird man nicht herrschen.

Die Worte אפס כי לא יהיה בך אביון sind verschieden aufgefasst worden. Unter den vielen Auffassungen sind die meisten bestrebt, den Widerspruch zwischen diesem Satze und v. 11 zu lösen. Die LXX übersetzen das אפס כי durch ὅτι. Einige (bei Abarbanel) wollen erklären: „Es sei unmöglich, dass kein Dürftiger unter dir sein wird“, obgleich der Ewige, d. G., dich segnen wird; Andere wollen hierin die Lehre finden, dass das Erlass-Gesetz nicht nur für Arme, sondern auch für Reiche gegeben sei, und nehmen den Satz אפס וגו׳ als wenn gesagt würde: Selbst wenn kein Armer unten dir wäre (soll dennoch obiges Gesetz gelten). Allein diese Erklärungen werden schon durch אפס כי ausgeschlossen, das sonst überall (Num. 13, 29, Richter 4, 9, Am. 9, 8) „nur dass, ausser dass, indessen, jedoch“ bedeutet. Cleric. u. H. Mich. fassen den Satz hypothetisch; Jedoch würde kein Armer unter dir sein — — wenn du nur gehorchtest (beinahe so רלב״ג). Nach Calmet, Baumg. u. A. ist der Satz eine göttliche Verheissung, dass trotz des Schulderlasses niemand verarmen wird. Nach Vater, Schultz u. Keil ist der Satz ein Imperativ: „Nur dass kein Armer unter dir sein soll,“ d. h. du hast dafür zu sorgen, dass kein Armer unter dir sei; daher musst du deinen Bruder unterstützen. Doch sieht man leicht, dass alle diese Erklärnngen zu gekünstelt sind und nicht den einfachen Sinn des Satzes nach seinem Zusammenhange wiedergeben. Die Stelle sagt nichts anderes als, was schon unsere Weisen im Sifre, Ibn Esra, Abarb. und die meisten Neuern darin gefunden haben, dass die Thora zum שמטה-Gesetze die Bemerkung hinzufügt, dass das Gesetz eigentlich, wenn Israel der Stimme Gottes gehorchen wird, kaum in Anwendung kommen werde, da dann keine Armen unter Israel sein und die Israeliten den andern Völkern Geld leihen, selbst aber nichts entlehnen werden. (Ueber den scheinbaren Widerspruch mit v. 11 s. weiter). רק אם שמוע וגו׳ wird am besten als Parenthese genommen, worin Mose bemerkt, dass

ein solcher Segen, infolge dessen allgemeiner Wohlstand und kein Armer im Lande sein wird, nur dann zu erwarten ist, wenn Israel ganz nach dem göttlichen Gesetze lebt und alle Gebote Gottes sorgfältig beobachtet. לשמור לעשות vgl. 12, 1, תשמרון לעשות u. a. כל המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום sind nicht bloss die im Deut. verzeichneten Gebote, sondern sämtliche Gesetze der Thora, da Mose an diesem Tage alle Gesetze der Thora wiederholt hat (s. Einl.). כי ד׳ אלקיך ברכך nimmt nach beendigter Parenthese den Faden der Rede wieder auf, wiederholt aber den letzten Satz nochmals, um sofort die für unser Gesetz in Betracht kommenden Konsequenzen daraus zu ziehen, Das Perf. ברכך wie Gen. 1, 29; 23, 11. כאשר דבר לך bezieht sich auf die in Exod. 23, 22—25 und Lev. 26, 3 ff. gegebenen Verheissungen, die sämtlich unter der Bedingung gegeben, אם שמוע תשמע בקול וגו׳ wenn Israel der Stimme Gottes gehorcht; daher wird erst hier nach der Klausel רק אם שמוע תשמע das כאשר דבר לך hinzugefügt[1]). והעבטת. — עבט, denom. von עבוט, ein Pfand, eig. ein Pfand geben (24, 10), dann aber „sich borgen" überhaupt; Hiphil העבט, ein Pfand geben machen, oder „leihen" überhaupt, weshalb 28, 12 anstatt unseres Satzes stehen kann: והלוית גוים רבים ואתה לא תלוה (so nach Gesen.; vielleicht aber ist die Grundbedeut. von עבט binden, und das Wort wäre dann wie לוה auch „sich borgen"). Das folgende ומשלת ist eine Folge des והעבטת, insofern, wie bereits oben bemerkt, der debitor dem creditor untergeben war. Wenn nun Israel, von Gott gesegnet, nicht borgen muss, so kommt obiges Schulderlass-Gesetz nicht zur Anwendung; doch da ein solcher allgemeiner Segen an die allgemeine Hingabe an Gottes Gebote geknüpft ist und eine solche vorläufig noch nicht zu erwarten war, so musste das Gesetz gegeben werden. Diese Bemerkung aber, dass die Armut und die dadurch zur Pflicht gemachte Wohltätigkeit kein notwendiges von Gott gewolltes Uebel, sondern nur eine Folge des Ungehorsams gegen Gott ist, macht wahrscheinlich Mose deshalb, um diese eben vorgetragene neue Verordnung nicht als zu schwer erscheinen zu lassen. Er sagt daher: Seid eifrig in der Erfüllung des Gesetzes, dann wird die Armut immer mehr schwinden und die Beobachtung dieses Gesetzes immer leichter werden.

---

[1]) Wenn Sifre sagt: (דברים כ״ח) ותיכן דבר ברוך אתה בעיר und die Mech. (Midr. Tan. 81) den v. ברוך תהיה מכל העמים (Deut. 7, 14) hier anführt, so gehen sie von der Voraussetzung aus, dass diese Segnungen bereits in früherer Zeit ausgesprochen worden sind, denn דבר (im Perf.) kann sich nicht auf die an demselben Tage gesprochene deuteronomische Rede beziehen (s. oben S. 168).

VV. 7—11. Wenn unter dir ein Dürftiger sein wird, einer von deinen Brüdern, in einem deiner Tore, in deinem Lande, welches der Ewige, dein Gott, dir gibt, so sollst du nicht dein Herz verhärten und nicht deine Hand verschliessen vor deinem dürftigen Bruder. 8. Sondern du sollst ihm deine Hand auftun und ihm leihen zur Genüge seines Bedürfnisses, was ihm fehlt. 9. Hüte dich, dass nicht ein Wort in deinem Herzen sei, ein nichtswürdiges, dass du sprechest: „Es naht das siebente Jahr, das Erlass-Jahr“, — und dein Auge missgünstig sei gegen deinen dürftigen Bruder, und du ihm nichts gebest, und er über dich zum Ewigen rufe, und an dir eine Schuld hafte; 10. Vielmehr geben sollst du ihm, und dein Herz sei nicht unwillig, wenn du ihm gibst, denn infolge dieser Sache wird dich der Ewige, dein Gott, segnen in all deinem Tun und in allem Erwerbe deiner Hand. 11. Denn es wird nie an Dürftigen im Lande fehlen, darum gebiete ich dir und spreche: Tue auf deine Hand deinem Bruder, deinem Armen und deinem Dürftigen in deinem Lande.

So wohlgefällig es vor Gott wäre, wenn Israel sich dadurch vom Wohltätigkeitsgesetze befreite, dass es durch treue Befolgung sämtlicher Gottesgebote die Armut verschwinden machen würde, so missfällig und sündhaft wäre es in seinen Augen, wenn man unter den bestehenden Verhältnissen, da dieses Ideal noch nicht erreicht ist, sich durch Hartherzigkeit und geiziger Vorsicht dem Armen gegenüber vor dem durch das Schulderlass-Gesetz drohenden Schaden verwahren wollte.

כי יהי׳ בך אביון, im Gegensatze zu אפס כי לא יהיה וגו׳: Es wird kein Dürftiger sein, wenn aber einer unter dir sein wird, so darfst du nicht deine Hand verschliessen. מאחד אחיך, irgend einer deiner Brüder, vgl. Ew. 278 c GK 119 w Note 1. Nach Sifre ist hier eine Stufenreihe von Armen vorgeführt, von denen der eine vor dem Andern bevorzugt werden muss. תקפוץ.— קפץ = קמץ, schliessen. פתח תפתח וגו׳ wird näher bestimmt durch das folgende והעבט וגו׳; die Schrift spricht hier hauptsächlich von der Wohltätigkeit durch Darlehen, das allerdings unter Umständen, bei der Nähe des Erlassjahres, einem Geschenke gleich kommt, weshalb v. 9 und 10 תתן und נתן תתן gesagt wird. די מחסורו, das Genüge seines Mangels, d. h. was für seinen Mangel genügt. Sifre: ואי אתה מצווה להעשירו (du bist aber nicht verpflichtet ihn reich zu machen). Das folgende אשר bezieht sich auf das Subst. די, und אשר יחסר לו will nach Sifre sagen: Man müsse dem Armen darreichen, was i h m

mangelt, wenn es auch manchem Andern kein Bedürfnis wäre, daher אפילו סוס ואפי׳ עבד (selbst ein Ross oder einen Diener). חסר kann entweder die Person, die an etwas Mangel leidet, im Nom. und die Sache, welche mangelt, im Accus. bei sich haben, wie לא חסרת דבר (2, 7), oder, wie hier, mit dem Dat. der Person und Nom. der Sache construiert werden. בליעל, s. oben zu 13, 14. שנת השבע wie שנה השביעית, vgl. Ew. 287 k GK 134 o. ורעה עינך, vgl. Prov. 23, 6. ולא תתן לו heisst du wirst ihm nichts borgen wollen. Vielleicht kann man mit Mecklenburg so erklären, dass der Reiche beim Herannahen des Erlassjahres dem Armen nicht die Gabe vorenthalten solle mit dem Vorgeben, der Arme bekomme ja in diesem Jahre ohnedies genug, indem die Feldfrüchte den Armen gehören und auch die Schulden ihm geschenkt werden. רעה לבך verdriesslich, missmutig sein, vgl. 1. Sam. 1, 8. Der Verlust durch die Erlassung der Schuld wird dir von Gott reichlich ersetzt werden. משלח ידך, s. zu 12, 7. כי לא יחדל אביון, denn der Arme wird nicht aufhören, d. h. wird nicht fehlen im Lande. Diese Angabe kann schon deshalb nicht, wie Knobel und A. meinen, mit v. 4 im Widerspruch stehen, weil dieser Satz nur in Folge der Verheissung in v. 4 gesagt zu werden brauchte. Dass es nicht an Armen fehlen würde, war etwas selbstverständliches, und es sieht sonderbar aus, dass ein Gesetzgeber sich entschuldigt, wenn er es nötig findet, Gesetze zu gunsten der Armen zu erlassen, indem er versichert, dass die Gesetze auch zur Anwendung kommen würden. Nur nachdem unmittelbar vorher verheissen worden, dass kein Armer im Lande sein wird, ist eine solche Rechtfertigung der erlassenen Gesetze begreiflich: „Nicht wird es fehlen an Armen mitten im Lande.“ Obgleich Gott dir verheissen, dass im Falle, dass du seiner Stimme gehorchst, kein Armer unter dir sein wird, so ist es dennoch nicht denkbar, dass es stets an Armen fehlen wird und dass ein Armen-Gesetz ganz überflüssig sei; denn es wird nicht ganz fehlen (חדל) der Arme im Lande, weil eben nicht immer die Gebote Gottes vollständig befolgt werden würden. Hatte doch Mose ausdrücklich prophezeiht (31, 37; 29): הן בעודני חי ממרים הייתם וגו׳ אף כי אחרי מותי. — כי ידעתי כי אחרי מותי השחת תשחיתון. Unter solchen Umständen konnte er voraussetzen, dass die Verheissung אפס כי לא וגו׳ nicht sofort in Erfüllung gehen wird. Der Widerspruch mit v. 4 ist demnach nur scheinbar (s. auch Ramban)[1].

[1]) Beachtenswert ist, was R. Simon in der Mech. (Mid. Tan. 80f.) zur Ausgleichung des Widerspruchs zwischen v. 4 und v. 11 vorträgt: ר׳ שמעון בן

VV. 12—18. Wenn dir dein Bruder, der Hebräer, verkauft wird — oder die Hebräerin —, so soll er dir sechs Jahre dienen, und im siebenten Jahre entlasse ihn frei von dir. 13. Und wenn du ihn frei von dir entlässest, so sollst du ihn nicht leer entlassen. 14. Lade ihm auf von deinen Schafen, von deiner Tenne und von deiner Kelter; von dem, womit der Ewige, dein Gott, dich gesegnet hat, sollst du ihm geben. 15. Und denke daran, dass du Knecht gewesen bist im Lande Aegypten und dass der Ewige, dein Gott, dich befreit hat, darum gebiete ich dir dies heute. 16. — Wenn er aber zu dir sagen wird: ich will nicht von dir gehen, weil er dich und dein Haus liebt, da es ihm bei dir gut ging. 17. So nimm einen Pfriemen und bohre ihn durch sein Ohr und an die Türe, und er sei dir ein ewiger Knecht. — Auch deiner Magd sollst du so tun. 18. Es erscheine dir nicht als etwas Schweres, wenn du ihn frei von dir entlässest, denn das Doppelte des Lohnes eines Mietlings hat er dir in sechs Jahren erarbeitet, und der Ewige, dein Gott, hat dich in allem, was du tust, gesegnet.

Das hier gegebene Gesetz über die Freilassung der Knechte im siebenten Dienstjahre befindet sich auch Exod. 21, 2—6 und wird, wie Raschi bemerkt, hier nur deshalb wiederholt, um erstens das Gesetz auch auf die in Exod. nicht ausdrücklich genannten Hebräerinnen auszudehnen, und zweitens, um zu lehren, dass man den Knecht nicht leer entlasse, sondern ihm Geschenke mitgebe. Ersteres verstand sich nicht von selbst, wie Keil meint, denn nach Exod. 21, 7—11 könnte man meinen, dass eine hebräische Magd nicht im siebenten Jahre entlassen wird. — כי ימכר לך spricht nach Raschi von dem Falle, dass jemand wegen des Diebstahls gerichtlich verkauft oder eine Tochter vom Vater als Magd verkauft wird. (vgl. קידושין 14 b). Das ועבדך שש שנים וגו׳ lehrt mit Bestimmtheit, dass das siebente Jahr der Freilassung der Knechte mit dem siebenten Sabbathjahr nichts zu tun hat, sondern nach den Dienstjahren zu rechnen ist, (vgl. ירושלמי Kidduschin 59 a). Wenn nun das Jahr, in welchem nach Jeremia 34, 8 ff. der König Zidkija und das

---

יוחאי אומר במלוה על מנת להשמיט ובמלוה שלא על מנת להשמיט, אפס לא יהיה בך אביון במלות על מנת להשמיט, ובמלות שלא על מנת להשמיט כי לא יחדל אביון. Demnach sagt oben v. 4, es werde keine solche Dürftigen im Lande geben, die Darlehne nehmen und sie bis zum Ende des siebenten Jahres behalten, um vom Erlassgesetze Gebrauch zu machen. Wohl aber (dies sagt v. 11) wird es nie au Dürftigen im Lande fehlen, die ein Darlehen gebrauchen, das sie aber bezahlen wollen.

jüdische Volk einen Bund schlossen, den Knechten Freiheit zu verkünden, ein Sabbathjahr war, wie dies aus der Zeitangabe in 32, 1 vgl. mit 28, 1 (wo בשנה הרביעית nach dem Sabbathjahr gerechnet wird, vgl. auch m. Comment. zu Lev. II 263) geschlossen werden kann, so ist dies nur zufällig geschehen, dass man gerade im Sabbath-Jahre beschloss, eine bisher versäumte Pflicht, die Freilassung der Kne chte, die wohl alle schon länger als sechs Jahre gedient hatten, zu erfüllen (vgl. aber auch ערכין 33 a). Vielleicht war es dem Volke in diesem Jahre leichter, der Pflicht nachzukommen, weil es wegen des Sabbathjahres nicht die Aecker bestellte und keiner Sklaven bedurfte. Daher kam es auch, dass man bald darauf, wahrscheinlich nach dem Ende des siebenten Jahres, die Freigelassenen wieder in die Knechtschaft trieb, was aber von Gott durch Jeremija scharf gerügt wird. — Das Gesetz von der Freilassung im 7. Jahre steht nicht, wie manche geglaubt haben (S. Hbg. III S. 440) mit dem Gesetze von der Freilassung im Jobeljahre (Lev. 25) im Widerspruch, wie wir dies im Comment. zu Lev. II 346 f. gezeigt haben.

העניק תעניק לו. העניק, von ענק Hals, eig. aufhalsen, auf den Nacken legen. מצאנך ומגרנך וגו׳ ist nach R. Simon in קידושין 17 a nur Beispiels halber angenommen, man solle dem Knechte mitgeben alles, was gesegnet werden kann, (שהוא בכלל ברכה) was sich vermehrt, nicht aber Geld. Ueber die Grösse des Geschenkes herrscht im Talmud das. eine Meinungsverschiedenheit, einen Wert von 15, 30 oder 50 Schekel. אשר ברכך, womit dich gesegnet hat; ברך mit dem Accus. der Sache, vgl. Ew. 283 b GK. 117 f. — Nach einer Baraitha in קידושין 14 b ist eine Meinungsverschiedenheit zwischen R. Elieser und den Weisen darüber, ob die hier gegebenen Vorschriften auch bei einem, der sich selbst verkauft, oder nur bei einem durch das Gericht Verkauften zu beobachten sind. Nach letzteren wird derjenige, der sich selbst verkauft, nicht im siebenten Jahre frei, sondern muss so lange dienen, als er beim Verkaufe bedungen hat. Doch will ריטב״א aus Raschi entnehmen, dass wer sich schlechtweg (סתם) verkauft, ohne die Zeit zu bestimmen, im siebenten Jahre frei wird. Ferner wird der מוכר עצמו nicht נרצע (s. weiter), und drittens muss man diesem keine Geschenke mitgeben (wahrscheinlich, weil dieser mit seinem Kaufgelde seine Existenz gründen kann, während der gerichtlich Verkaufte nichts hätte, wenn der Herr ihn nicht beschenkte). Nach R. Elieser dagegen wird derjenige, der sich selbst verkauft, auch im siebenten Jahre frei, er wird נרצע und

bekommt הענקה. Der einfache Sinn der Schriftstelle spricht allerdings für R. Elieser; doch die Halacha ist wie die חכמים[1]), ferner ist das. 16 b eine Controverse darüber, ob derjenige, der durch גרעון כסף (d. h. Rückzahlung des Kaufgeldes mit Abzug des bereits Abgedienten) seine Freiheit erwirkt, הענקה erhält. Nach R. Meïr ist dies der Fall; nicht aber nach den Weisen (חכמים); dagegen erhalten יוצא ביובל ומיתת האדון ובסימנים (die, welche im Jobeljahre oder nach dem Tode des Herrn oder beim Eintritt der Pubertät ausziehen) ja הענקה, (קידושין 16 b, anders Jerusch. 59 c).

וזכרת כי עבד וגו׳. Die Erinnerung, dass du selbst Knecht gewesen bist und dass Gott dich befreiet und והענקתי ושניתי לך (Sifre) dich dabei auch reichlich beschenkt hat, soll dich bewegen, desto williger diesem Gebote nachzukommen. Es folgt jetzt ein parenthetischer Satz v. 16—17 a der gestatten will, ausnahmsweise einen Knecht länger als sieben Jahre zu behalten. והי׳ כי וגו׳. Wenn der Knecht spricht; nach Exod. אם אמר יאמר „wenn er dies wiederholt spricht“. לא אצא מעמך lehrt uns, dass er dies am Anfange des siebenten Jahres, während er im Begriffe ist abzuziehen, äussert, während der Ausdruck אמר יאמר העבד in Exod. ihn als Knecht diese Worte sprechen lässt; deshalb lehrt die Halacha עד שיאמר בתוך שש ובסוף שש, er sagt dies im Momente der letzten Knechtschaftszeit. Ausserdem muss dies unter folgenden Verhältnissen geschehen: כי אהבך ואת ביתך כי טוב לו עמך, und nach Exod. אהבתי את אדוני וגו׳[2]) (vgl. קידושין 22a).— ולקחת וגו׳, ונתת וגו׳. Aus והגישו וגו׳ או אל המזוזה lernen wir, dass er ihn an eine Türe, die am Pfosten angebracht ist, führe, sein Ohr aber nicht an den Pfosten, sondern an die Türe bohre. Das durchbohrte Ohr sollte ein Zeichen der Sklaverei sein; der Sklave sollte ein offenes Ohr für die Befehle seines Herrn haben (vgl. Ps. 40, 7). An die Türe wurde sein Ohr gebohrt als Zeichen der Zugehörigkeit zum Hause seines Herrn. Vielleicht wird er deshalb אל הדלת או אל המזוזה geführt, weil an der מזוזה die Abschnitte שמע und והיה אם שמוע (Deut. 6, 4—9; 11, 13—21) verzeichnet stehen, in denen dem Israeliten vorgeschrieben ist קבלת

---

[1]) Jedoch entscheiden die Tosafot (קידושין 15 a v. ואידך) nicht wie die Weisen, indem sie ר׳ אלעזר (R. Eleasar) als Controversanten derselben lesen und wie letzterer entscheiden, vgl. das.

[2]) Die Anhänglichkeit ist eine gegenseitige; der Knecht sowohl wie der Herr haben Frau und Kinder; beide befinden sich wohl (טוב לו עמך). Nur unter solchen Verhältnissen ist nicht zu befürchten, dass der Entschluss des Knechtes kein übereilter ist (vgl. Hirsch zu Exod. 21, 5).

קבלת עול מלכות שמים und קבלת עול מצוות (vgl. oben S. 83). Es wird nun dem Knecht vorgestellt, dass sein eigentlicher Beruf es wäre, selbstständig zu sein, um auf die Worte der מזוזה zu lauschen, das Joch der Herrschaft Gottes und das Joch der מצוות, nicht aber eines Menschen Herrschaft auf sich zu nehmen, während er durch die Unselbständigkeit nicht immer imstande sein wird, den Worten der מזוזה sein Ohr zu neigen, sondern der Türe gleich ganz nach dem Willen seines Horrn sich bald der מזוזה nähern, bald von ihr abwenden müssen wird, והגישו אל הדלת או אל המזוזה. Der Knecht hatte also sich zu entscheiden אל הדלת oder אל המזוזה, nachdem er aber den Worten der מזוזה sein Ohr verschlossen, ונתת באזנו ובדלת, dann bohre ihm sein Ohr bis an die Türe (vgl. auch Hirsch zu Exod. 21, 2—6). In Exod. wird ausserdem angeordnet, והגישו אל האלהים, dass man den Knecht vorher vor Gericht führe. T. Jon. ergänzt daher auch hier ובתרע בית דינא. Allein mit Recht behauptet Schultz, dass aus Exod. keineswegs folgt, dass das Ohrdurchbohren an der Gerichtsstätte selber vor sich ging. Vielmehr soll er ihn zuerst vor Gericht bringen, dass er sich öffentlich erkläre, und dann an der Türe des eigenen Hauses das Ohr durchbohren. Es wäre auch schwer herauszufinden, welche Bedeutung die Türe des Gerichtshauses für den Knecht haben soll, während die Haustüre seines Herrn ihm gleichsam zeigt, dass er nun zu diesem Hause gehört. Wenn nun hier dies Hinführen vors Gericht nicht erwähnt wird, so kann man nicht mit Knobel und Kleinert (das Deut. S. 59) annehmen, dass das in Exod. vorgeschriebene gerichtliche Vorgehen zur Zeit des Verfassers nicht mehr üblich gewesen, sondern der Besitzer habe die Sache zu Hause vorgenommen. Denn wenn, wie Kn. u. Kl. meinen, die Gesetzgebung des Exod. viel älter als die des Deut. sein soll, so würde man erwarten, dass in ersterer die Sache dem forum domesticum anheimgestellt sei, in der spätern Zeit dagegen die kompliziertere gerichtliche Handlung gefordert werde. Im Grunde ist das Fehlen des Hinführens vor Gericht im Deut. nur ein schwaches argumentum e silentio. Das Deut. will dem Herrn Milde und Wohltätigkeit gegen seinen Knecht einschärfen und hält es nicht für nötig, ihn darüber zu belehren, dass er vorsichtig sei und den Knecht die Erklärung, bei ihm zu bleiben, öffentlich vor Gericht abgeben lasse. Wiederholt doch das Deut. überhaupt nicht alle Vorschriften des Exod., z. B. die: „Wenn er allein kommt, so gehe er allein aus usw.“ und: „Wenn der Herr ihm eine Frau gibt usw.“; und selbst die Bestimmung vom Ohrdurchbohren ist

nur in Parenthese mitgeteilt, um zu lehren, dass man nicht unter allen Umständen den Knecht freilassen muss. Merkwürdigerweise wird im Jerusch. קידושין 59c und wahrscheinlich auch in der Mech. zu Exod. in Bezug auf die Hinführung vors Gericht ein Unterschied dahin gemacht, dass nur ein vom Gericht verkaufter Knecht zum Gericht geführt werden müsse, wahrscheinlich wie Mech. anderwärts erklärt: כדי שימלך במוכריו (damit er sich mit denen, die ihn verkauft, berate), was sowohl auf den Herrn als auf den Knecht bezogen werden könnte, während bei einem Knechte, der sich selbst verkauft, das Gericht nicht zugezogen werden müsse. Diese Jerusch.- und Mech.-Stelle würde also wohl der Ansicht sein: erstens, dass auch beim מוכר עצמו die הרצעה stattfindet, und zweitens, dass unsere Stelle, wo das Gericht nicht erwähnt wird, vom מוכר עצמו spricht, wie unter Andern auch Luzzatto erklärt (vgl. המשתדל).

והיה לך עבד עולם in Exod. ועבדו לעולם. Dies wird von unsern Weisen von der Zeit bis zum Jobeljahre verstanden. So erklärt auch Josephus 4, 8, 28. diese Stellen. Dass diese traditionelle Ansicht auch die richtige ist, haben wir im Comment. zu Lev. II, 347 ff. nachgewiesen.

ואף לאמתך תעשה כן wird von den neuern christlichen Exegeten auf das unmittelbar Vorhergehende bezogen. Demnach würde auch der Magd, die nach sechs Jahren weiter bleiben will, das Ohr durchstochen. Allein die jüd. Trad. lehrt, dass nur bei einem עבד, nicht aber bei einer אמה עבריה, die הרצעה stattfindet. Für diese Ansicht spricht schon der Umstand, dass nach Exod. eine אמה עבריה vom Herrn oder dessen Sohne zur Frau genommen oder sonst zu einer bestimmten Zeit frei entlassen werden muss. Würde bei der Magd auch das Gesetz von הרצעה anwendbar sein, so hätte dies in Exod. 21, 7 ff. ausdrücklich angemerkt werden sollen. Das das. v. 11 unbedingt gebotene ויצאה חנם אין כסף lehrt entschieden, dass die Magd nicht unter denselben Bedingungen bleiben kann, unter denen ein Knecht bleibt. Man könnte allerdings dagegen einwenden, dass die Stelle in Exod. nur von dem Falle spricht, dass ein Vater seine Tochter als Magd verkauft, unsere Stelle aber spreche nicht von einem solchen Falle (s. oben S. 240 f.), sondern von einer, die sich selbst aus Not verkauft hat (s. weiter), und eine solche könne wohl noch länger als sechs Jahre beim Herrn bleiben und wird auch נרצעת. Wir wollen auch darüber nicht entscheiden, ob eine אמה עבריה nach sechs Jahren noch weiter als אמה beim Herrn bleiben darf, oder nicht, das hängt davon ab, ob über-

haupt eine Frau sich selbst als אמה verkaufen kann, worüber Maim. und Ramban controversieren. Nach Ramban ist dies gestattet, nach Maim. nicht, s. מל"מ ה' עבדים I, 2). Wenn nun eine Frau sich selbst als Magd verkaufen kann, dann kann sie wohl auch länger als sechs Jahre beim Herrn bleiben, da sie sich ja auch auf länger als sechs Jahre verkaufen kann. Dass aber einer Frau nicht das entehrende Sklavenzeichen der הרצעה gebührt, muss doch wohl zugestanden werden. Ist es doch einer Frau nicht zu verargen, dass sie die Sklaverei der Selbständigkeit vorzieht, da doch, wie unsere Weisen sagen (קידושין 30b), bei einer Frau ohnedies רשות אחרים עליה (Andere über sie herrschen) und sie ohnedies nicht selbständig ist, ja die Frau auch nicht zu allen Geboten verpflichtet ist. Es fehlt demnach jeder Grund, der Frau, die in Sklaverei bleiben will, ein entehrendes Zeichen aufzuprägen. Ausserdem sind auch die in Exod. angegebenen Verhältnisse, die den Knecht zum Bleiben bewegen, nämlich אהבתי את אדוני ואת אשתי, bei einer Frau nicht möglich, da doch gewiss der Herr einer israelitischen Frau nicht einen kanaanitischen Knecht zum Manne geben und dann die Kinder für sich behalten kann. Und doch scheint die Thora auf das Vorhandensein dieser Verhältnisse besonderes Gewicht zu legen, und nur unter diesen Bedingungen הרצעה zu befehlen (s. Maim. u. מל"מ l. c.). Wir werden also gewiss von vorne herein geneigt sein, die israelitische Sklavin von dem הרצעה-Gesetze auszuschliessen. Nur wenn es der Schriftbuchstabe mit ausdrücklichen Worten forderte, wären wir genötigt, das Gesetz auch auf die Sklavin auszudehnen. Dies geschieht aber mit den Worten ואף לאמתך תעשה כן keineswegs, denn der Satz kann sich ja auch auf die übrigen vorher gegebenen Vorschriften beziehen: Die Freilassung im siebenten Jahre, die Beschenkung bei der Entlassung und, wenn man will, auch darauf, dass man sie auf ihren Wunsch als ewige Sklavin (bis zum Jobel) behalten solle. Ohnedies legt ja das Deut. hauptsächlich auf die milde Behandlung der Sklaven Gewicht, und selbst die Behaltung als עבד עולם ist auch ein Gebot der Milde, den Knecht nicht wider seinen Willen fortzuschicken; die Vorschrift des Ohrdurchbohrens muss natürlich nebenbei angeordnet werden; dagegen ist es doch sehr wahrscheinlich, dass das ואף לאמתך תעשה כן sich nur auf die Vorschriften der Milde bezieht. Ausserdem ist aus dem Zusammenhange klar, dass der Satz והיה כי יאמר bis עבד עולם nur eine Parenthese ist. Denn der folgende v. 18 לא יקשה בעינך וגו' würde sich an die unmittelbar vorhergehende Vorschrift, den Knecht auf Wunsch

ewig zu behalten, nicht recht anschliessen. Dieser Vers muss vielmehr notwendig mit v. 15 zusammengelesen und v. 16—17 a als eingeschalteter Satz betrachtet werden. Es wird demnach das ואף לאמתך תעשה כן sich nur auf vv. 12—15 beziehen. Diese Erklärung unserer Weisen hat auch schon Josephus gehabt, indem er (Ant. 4, 8, 28) nur bei einem Knechte, der vom Herrn ein Weib bekommen und Kinder von ihr hat, die Vorschrift bringt, dass er bis zum Jobeljahre bleiben und dann frei werden soll.

כי משנה שכר שכיר וגו׳. Nach LXX (ähnlich Vulg.) wäre der Sinn dieses Satzes folgender: denn für den jährlichen Lohn eines Mietlings hat er dir sechs Jahre gedient (Vulg.: für den Lohn eines Mietlings hat er dir sechs Jahre gedient). Ibn Esra und nach ihm einige Neuere (Geddes, Szanto): der Knecht habe die doppelte Zeit eines Taglöhners und somit auch den doppelten Lohn verdient, indem nach Jes. 16, 14 (בעוד שלש שנים כשני שכיר) sich jeder Taglöhner nur auf drei Jahre vermietete. Allein dass diese jesajanische Stelle von diesen Auslegern missverstanden wurde, beweist Jes. 21, 16 (בעוד שנה כשני שכיר). שני שכיר sind eben nur genaue Jahre, wie die eines Taglöhners, wie dies bereits die meisten Ausleger des Jes. erkannt haben. Am besten wird man daher mit Schultz, Knobel, Keil u. A. den Satz so verstehen, dass der Knecht das zweifache des Lohnes eines Taglöhners verdient oder erarbeitet hat in sechs Jahren, indem man das Zweifache von dem Kaufpreise eines Knechtes einem Taglöhner auf sechs Jahre hätte bezahlen müssen. עבד bedeutet auch „erdienen, erarbeiten", vgl. Gen. 30, 29. Nach dieser Erklärung muss vorausgesetzt werden, dass ein israelitischer Knecht nur halb so viel gekostet hat als ein Taglöhner auf sechs Jahre. Da es aber unbegreiflich wäre, wie dies das Gesetz für alle Zeiten voraussetzen könnte und wie überhaupt die Preise der Knechte so gering waren, und da ferner Lev. 25, 40 gesagt wird כשכיר כתושב יהיה עמך und das. v. 50 כימי שכיר יהי׳ עמו, wonach es wahrscheinlicher ist, dass der Kaufpreis eines Knechtes dem Lohne eines Taglöhners für die betreffende Zeit entsprach, so haben unsere Weisen im Sifre mit Recht aus dieser Stelle den Schluss gezogen, dass עבד עברי עובד ביום ובלילה. Indem nun der Knecht die doppelte Zeit arbeitet, so hat er auch das doppelte erdient (vgl. Raschi)[1] — וברכך ה׳ וגו׳ und gesegnet hat dich der Ewige,

[1]) **Raschbam zieht כי משנה — שש שנים noch zum Vordersatze und erklärt: „Es soll dir, wenn du ihn frei entlässest, nicht schwer erscheinen, dass er dir für den doppelten Lohn eines Tagelöhners die sechs Jahre gedient hat (indem**

d. h. durch seinen Dienst ist Segen in alle deine Werke gekommen. Diese letztere Bemerkung scheint sich auf הענקה zu beziehen: Auch das Mitgeben der Geschenke soll dir nicht schwer erscheinen, denn du gibst ja nur von dem, womit dich der Ewige gesegnet hat (v. 14 אשר ברכך וגו'). Doch bemerkt Sifre (zu v. 14), dass man in jedem Falle den Knecht beschenken muss, selbst wenn das Haus durch ihn nicht gesegnet worden wäre, nur soll man ihn nach Verhältnis des Segens beschenken. הכל לפי הברכה מעניקין לו. Man kann auch וברכך als eine Verheissung fassen (das ו' ist dann conv.). „Dafür wird der Ewige, dein Gott, dich in all deinem Tun segnen. So haben es auch die Midraschim verstanden. So bemerkt die Mech. (Mid. Tan. 87): וברכך ה' אלהיך בכל אשר תעשה אבא חנין אומר משום ר' אליעזר כל מקום שהכתוב עונש הפסד ממון וחסרון כיס הרי הוא קובע ברכה לכך נאמר וברכך ה' אלהיך בכל אשר תעשה. Ueberall, wo die Schrift einen Vermögensverlust auferlegt, da verheisst sie einen Segen; deshalb heisst es: Der Ewige, dein Gott, wird dich segnen in allem, was du tust.

f) Das Gesetz über die Erstgeburt der Tiere c. 15, 19—28.

Das vorliegende Gesetz über die Erstgebornen sollte eigentlich dem Zehntgesetze 14, 22—29 unmittelbar folgen, da es mit demselben verwandt ist und oben 14, 23 neben מעשר auch die בכורות genannt werden; allein die Erwähnung des dritten Jahres bei dem Armenzehnten hatte zur Folge, dass darauf das Gesetz vom siebenten Jahre eingeschaltet wurde; diesem folgte dann das Gesetz über das siebente Jahr der Knechte, und jetzt erst kehrt die Schrift wieder zum ersten Gegenstande zurück, um die Gesetze über diejenigen Opfer mitzuteilen, die nach der auserwählten Stadt gebracht werden müssen. Zuerst also sprach die Schrift von מעשר; nun von בכור und darauf von den Festtagen, wo das פסח und die andern Festopfer, wie חגיגה und ראייה, auch הבאת מקום erfordern, wie ja weiter 16, 5 ff. u. A. ausdrücklich zu lesen ist, (s. noch weiter unten S. 255 f.).

---

du ihm ausser dem dem Tagelohn entsprechenden Kaufgelde noch Geschenke mitgibst, die ebensoviel betragen mögen); denn dafür wird ja der Ewige, dein Gott, in all deinem Tun dich segnen". Raschbam bemerkt ferner, die Freilassung nach sechs Jahren kann ja niemand schwer erscheinen, da doch von vorne herein das Kaufgeld nach den Dienstjahren bemessen wird.

C. 15, vv. 19—20. Alles Erstgeborene, das unter deinen Rindern und unter deinen Schafen geboren wird, das Männliche, sollst du dem Ewigen, deinem Gotte, heiligen; arbeite nicht mit dem Erstgeborenen deiner Rinder, und schere nicht das Erstgeborene deiner Schafe. 20. Vor dem Ewigen, deinem Gotte, sollst du es Jahr für Jahr essen an dem Orte, welchen der Ewige erwählen wird, du und dein Haus.

Gleich die erste Vorschrift כל הבכור—תקדיש לד׳ וגו׳ scheint im Widerspruch zu stehen mit der Vorschrift in Lev. 27, 26, welche lautet: אך בכור אשר יבכר לה׳ בבהמה לא יקדיש איש אותו אם שור אם שה לה׳ הוא. Die einfachste Lösung dieses Widerspruches ist die von Raschi zuerst gegebene, der Ansicht der Weisen in ערכין 29a entsprechende, dass man wohl das Erstgeborene nicht als ein anderes Opfer heiligen darf; hier aber wird angeordnet, dasselbe als Erstgeborenes zu heiligen mit den Worten: הרי הוא קדוש לבכורה (es sei heilig als Erstgeburt). לא תעבוד — ולא תגוז. Das hier beim Erstgeborenen Angeordnete gilt auch von allen anderen Opfertieren, wie Sifre und die Mech. (Mid. Tan. 88) lehren. לפני ה׳ — תאכלנו שנה בשנה. Das Erstgeborene muss im ersten Jahre gegessen werden, wird aber nicht unbrauchbar, wenn es älter als ein Jahr wird. (s. Sifre und בכורות 28b).

In Num. 18, 17f. wird über die Erstgeburt vom reinem Viehe folgende Vorschrift gegeben: קדש הם את דמם תזרק על המזבח ואת חלבם תקטיר אשה לריח נחוח לה׳ ובשרם יהיה לך כחזה התנופה וכשוק הימין לך יהיה. Da nun dort mit Aron gesprochen wird, so lehrt jene Stelle, dass die Erstgeborenen ganz dem Priester gehören, der davon das Blut und Fett auf den Altar bringt, das Fleisch aber selbst geniesst, wie Brust und Keule vom Friedensopfer, die nach v. 11 von jedem Reinen im Hause des Priesters gegessen werden. Da nun unsere Stelle zu sagen scheint, dass der Eigentümer selbst die Erstgebornen am Orte des Heiligtums verzehren solle, so hat die Kritik hierin eine Differenz zwischen der sogenannten priesterlichen Gesetzgebung und der deuteronomischen zu finden geglaubt, während wieder andererseits die schriftgläubigen Ausleger seit ältester Zeit die verschiedensten Wege einschlugen, diesen Widerspruch zu lösen. Ibn-Esra bringt im Namen der Antitraditionarier (מכחישים), dass es zweierlei בכורות gab, die Erstgeburt des Muttertieres (בכור פטר רחם) und das Aelteste der Herde (בכור עדר). Mit Recht bemerkt I. E. hierzu: ואין צורך להשיב על הבליהם (man hat nicht nötig diese Torheit zu widerlegen).

Auch Michaelis, Mos. Recht § 193, und noch Andere nehmen zweierlei Erstgeborene an: nämlich das Erst- und das Zweitgeborene, gerade wie es מעשר ראשון und מעשר שני gab. Sowie מעשר ראשון den Leviten gehörte, so das Zuerstgeborene den Priestern, und sowie מעשר שני vom Eigentümer in Jerusalem verzehrt werden musste, so musste auch das Zweitgeborene in Jerusalem vom Eigentümer geopfert werden. Allein dagegen ist schon bemerkt worden, dass die Schrift gewiss das Zweitgeborene nicht ohne weiteres בכור genannt hätte. Noch weniger annehmbar sind andere Ausgleichungen, wie die G. Gerhards zu Deut. 12, dass das. von den weiblichen Erstgeborenen gehandelt wird, wogegen aber das הזכר an unserer Stelle spricht, oder die von Clericus, der unter בכורות im Deut. die vorzüglichsten Tiere der Herde verstehen will, wogegen sowohl das הזכר als auch der Umstand spricht, dass kein Mass bestimmt wird, wie viele vorzügliche Tiere geopfert werden müssen (Zehnt muss auch vom Weiblichen und von den nicht vorzüglichen Tieren gegeben werden). Hengstenberg III S. 406, der alle bisherigen Lösungen für unzureichend hält, entschliesst sich zu der Annahme, dass auch nach den vordern BB. des Pent.s die Erstgeburt zu Schlachtopfern und heiligen Mahlzeiten verwendet werden müsse. Die einzige Stelle, welche dagegen zu sprechen scheint, Num. 18, 18, sei bisher missverstanden worden. Das Gebot: „Ihr Fleisch soll dein (des Priesters) sein“ muss dahin ergänzt werden, insofern es nämlich dem Herrn und nicht dem Darbringenden selbst gehört. Von jedem זבח שלמים wird nämlich Fett und Blut auf den Altar gebracht und Brust und Schenkel dem Herrn geweiht. Diese letztern Stücke sollen nun nach Num. 18, 18 dem Priester zufallen, während das übrige Fleisch dem Eigentümer gehört. Dass dieser Annahme Hengstenbergs die jüdische Tradition entgegen ist, nach welcher הבכור נאכל לכהנים (M. Sebachim 5, 8), braucht nicht erst gesagt zu werden; allein auch ohnedies ist dieselbe unhaltbar. Schon die Erklärung, dass das ובשרם וגו׳ sich nur auf Brust und Schenkel bezieht, ist sehr gezwungen. Es würde auch das darauffolgende כחזה התנופה וגו׳ gar nicht dazu passen, wenn unter ובשרם ebenfalls nur חזה התנופה verstanden werden sollte. Wenn בשר im Gegensatze zu חלב ודם steht, so ist damit das ganze Fleisch gemeint, vgl. Deut. 12, 27. Dass bei den Erstgeborenen das ganze Tier dem Priester gehört, ist auch mit Sicherheit aus der Analogie mit der Erstgeburt des Menschen zu schliessen. Nach Num. 18, 16 muss jeder Erstgeborene im Alter von einem Monat mit fünf Schekel ausgelöst

werden. Nun ist aber auch nach Lev. 27, 6 der Wert eines männlichen Kindes von einem Monat bis fünf Jahren gerade fünf Schekel. Sowie nun die Erstgeburt des Menschen ganz dem Priester gehört, indem ihm dessen ganzer Wert als Lösegeld gegeben wird, so muss dies auch bei בכור בהמה der Fall sein. Zum Ueberfluss wird diese Vorschrift noch mit deutlichen Worten in Nehem. 10, 37 in unserem Sinne erklärt: ואת בכורות בנינו ובהמתנו ככתוב בתורה ואת בכורי בקרינו וצאנינו להביא לבית אלקינו לכהנים המשרתים בבית אלקינו, was besonders nach dem Zusammenhange entschieden genug sagt, dass das Fleisch der Erstgeburt ganz dem Priester gehört. Auch Keil und Schultz wollen nicht der Ansicht Hbgs. beipflichten, suchen aber nach einem andern Ausweg und glauben zuletzt, dass wenn auch das Fleisch der Erstgeburt ganz dem Priester gehörte, so mochte doch letzterer den Eigentümern soviel zukommen lassen, als zu einer Mahlzeit nötig war, damit auch sie sich am Opfermahle beteiligen. Auch dieser Annahme ist die jüdische Tradition entgegen, nach der wohl der Priester zu einem fehlerhaften Erstgeborenen auch Fremde einladen darf, nicht aber zu einem בכור תם, bei dem es heist: בשרם יהיה לך כחזה התנופה וכשוק הימין. Bei חזה ושוק aber wird ausdrücklich die Vorschrift gegeben, dass nur jeder Reine im Hause des Priesters dasselbe essen kann (כל טהור בביתך יאכל אותו), vgl. בכורות 32b f. Abgesehen davon trägt die ganze Annahme von Keil und Schultz ihren Ursprung an der Stirne, dass sie aus Verlegenheit den Priester Fleisch zu einer Mahlzeit für den Eigentümer hergeben lassen, wovon in der Schrift auch keine Andeutung zu finden ist. Wir werden daher bei der alten jüdischen Erklärung bleiben müssen. Die Bemerkung Schultz's, dass sie keiner Widerlegung bedarf, wird uns nicht abschrecken, sie noch fester zu begründen, als sie bereits von den ältern Commentaren, namentlich von Ibn Esra zu 12, 17 begründet worden ist. Nach den jüdischen Erklärern ist das Gebot לפני ה' אלקיך תאכלנו וגו' an die Priester gerichtet, die die Erstgebornen zu verzehren haben. Die Frage warum hier nicht ausdrücklich bestimmt wird, dass die Vorschrift an den Priester sich wendet, wäre nur berechtigt unter der Voraussetzung der Kritik, dass die deuteronomische Gesetzgebung eine selbständige mit den frühern BB. des Pent.s nicht im Zusammenhange stehende Gesetzgebung zu sein Anspruch macht. Nimmt man aber mit den Schriftgläubigen an, dass das Deut. nur einen ergänzenden Charakter hat und überall die Gesetzgebung der vordern BB. als bekannt voraussetzt, was im folgenden v. noch besonders bewiesen werden

wird, so fällt jede Schwierigkeit von selbst weg. Wenn einmal in Num. mit unzweideutigen Worten gesagt wurde, dass das Fleisch der Erstgeburt dem Priester gehört, so konnte das Deut. voraussetzen, dass man die Vorschrift תאכלנו auf keinen Andern als den Priester beziehen wird, wie auch in der Tat diese Stelle unseren alten Weisen gar nicht schwierig erschien. Einige Beispiele von einer ähnlichen unbestimmten Redeweise, wie sie zum Teil von Ibn Esra gebracht worden, werden unsere Ansicht noch mehr wahrscheinlich machen. 12, 27 wird vorgeschrieben: ודם זבחיך ישפך וגו׳ והבשר תאכל. Dieses והבשר תאכל muss sich zum Teil auf den Eigentümer zum Teil auf den Priester beziehen. Die Schrift lässt die Anrede unbestimmt, weil sie die betreffenden Bestimmungen als bekannt voraussetzt; ebenso ist in der Vorschrift 12, 7, die heiligen Gaben vor dem Ewigen zu verzehren, die Anrede zum Teil an die Priester gerichtet, da unter den genannten Gaben jedenfalls auch solche sind, die dem Priester gehören. Ferner heisst es Deut. 3, 18: ואצו אתכם בעת ההוא לאמור וגו׳ חלוצים תעברו לפני אחיכם. Obgleich hier die Rede bloss an dritthalb Stämme gerichtet ist, gebraucht dennoch die Schrift das unbestimmte אתכם, weil aus dem Inhalt der Rede zur genüge hervorgeht, dass sie an die dritthalb transjordanensischen Stämme sich wendet. Num. 18, 15; 16 heisst es ferner: כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו לה׳ באדם ובבהמה יהיה לך אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור בהמ׳ הטמאה תפדה ופדויו מבן חדש תפדה וגו׳. Hier war die ganze Rede an den Priester gerichtet, und mit einem Male wendet sich die Rede mit dem Gebote תפדה an den ישראל. Es ist entschieden falsch, wenn manche Comment. das תפדה das. mit: „du sollst loskaufen lassen" erklären. Diese Bedeutung hat תפדה im Qal nie; für loskaufen lassen wird Exod. 21, 8 das Hiphil והפדה gebraucht. Es wird vielmehr, da kein Missverständnis zu befürchten ist, der ישראל angesprochen, ohne dass dies ausdrücklich bestimmt wird. Nimmt man nun an, dass unser deutoronomisches Gesetz das des Num. voraussetzt, so konnte es mit dem תאכלנו ohne nähere Bestimmung an den Priester sich wenden. Da ausserdem das Deut. nur die Reden Mose's enthält, so braucht man nur anzunehmen, dass Mose bei dieser Vorschrift an die Priester, die ja ebenfalls zugegen waren, sich gewendet, wie er das ואצו אתכם (3, 18) an die dritthalb Stämme allein gerichtet hat. Umsomehr ist die unbestimmte Redeweise תאכלנו gerechtfertigt, wenn man bedenkt, was wir bereits oben beim מעשר שני-Gesetze bemerkt haben, dass die Schrift dreierlei einander entsprechende Erstling- und Zehnt-

abgaben angeordnet hat: 1) תרומה und מעשר ראשון; 2) בכורים und מעשר und 3) בכור und מעשר בהמה; dass ferner in allen diesen Fällen das Erste als das Heiligere dem Priester zukommt; das Zehnte aber auch von Nicht-Priestern gegessen werden darf und dass endlich die ganze Nation als Einheit betrachtet wird, die ihr Erstes und Zehntes in Heiligkeit, am Orte des Heiligtums verzehrt. Damit ist die Redeweise תאכלנו, die sich an die ganze als Einheit betrachtete Nation wendet, genügend erklärt.

Man wird es ferner auch leicht erklärlich finden, dass im Deut. nicht der Priester beim בכור genannt wird, da das Gesetz des Deut. sich möglichst genau an das sinaïtische Gesetz anschliesst, indem Mose, wie er selbst in der Einleitung zu den Gesetzen bemerkt, alle diese Gesetze noch am Sinai von Gott empfangen hatte. An der ersten Stelle, wo das בכור-Gesetz gegeben wird (Exod. 13, 2), spricht Gott nur einfach: כל בכור — לי הוא; vom Priester konnte damals noch keine Rede sein; ebenso wird das. v. 12 nur gesagt: וכל פטר שגר בהמה אשר יהי' לך הזכרים לה', und v. 15 על כן אני זבח לה' כל פטר רחם הזכרים, wo das Gesetz nur haben will, dass der Eigentümer die erstgeborenen Tiere Gott zum Mahlopfer bringen solle. Auch im Bundesbuche, Exod. 22, 29, wird von der Erstgeburt nur gesagt: ביום השמיני תתנו לי, „am 8. Tage kannst du sie mir geben“, und bei der Erneuerung des Bundes, Exod. 34, 19, כל פטר רחם לי. Noch in dem ausführlicheren sinaïtischen (s. Lev. 27, 34) Gesetze Lev. 27, 26 wird auch nur bestimmt: אך בכור . . . לה' הוא; vgl. auch Num. 3, 11. Erst in dem Abschnitte Num. 18, der, wie aus der Stellung desselben ersichtlich und auch von unsern Weisen (im Sifre) behauptet wird, erst nach dem Aufstande des Korach gesagt worden ist, wird Aron der בכור als Geschenk gegeben, und auch da wird betont, (v. 15) dass die Erstgeburt der Kinder Israel, die sie dem Ewigen bringen, dem Aron gehören solle. Die damals existierenden Erstgeborenen von Menschen und Vieh wurden nach Num. 3, 11 ff. gegen die Leviten und deren Vieh freigegeben. Wenn nun in den früheren sinaïtischen Gesetzen nirgends vom Priester gesprochen wird, sondern nur unbestimmt geboten wird, man solle die Erstgeburt dem Ewigen bringen (obgleich der Gesetzgeber im voraus wusste, dass diese Gabe dem Priester gehören werde); so musste natürlich Mose im Deut. sein am Sinai empfangenes Gesetz ebenfalls in der unbestimmten Form mitteilen, wie er es damals gehört hatte, obwohl er bereits wusste, wie das

Gesetz zu erklären sei, indem das Gesetz in Num. ihm bereits bekannt war[1]).

VV. 21—23. Wenn aber ein Fehler an ihm ist, es ist lahm oder blind, es hat irgend einen bösen Fehler, so darfst du es nicht dem Ewigen, deinem Gotte, opfern. In deinen Toren darfst du es essen, der Unreine mit dem Reinen zusammen, wie die Gazelle und den Hirsch. Nur sein Blut darfst du nicht essen, auf die Erde sollst du es giessen, wie Wasser.

Obgleich in den beiden vorhergehenden vv. nicht geboten worden, dass die Erstgeburt dem Ewigen geopfert werden soll, so wird dennoch ohne weiteres hier לא תזבחנו לה' beim Fehlerhaften vorgeschrieben, was zur Genüge beweist, dass unser Gesetz keinen Anspruch auf Selbständigkeit macht, sondern nur frühere Gesetze ergänzen will. Nun wird schon in Exod. 13, 15 durch das על כן אני זובח לה' angezeigt, dass die Erstgeburt dem Ewigen geopfert werden soll. Deutlicher aber und direkt wird dies in Num. 18, 17 f. angeordnet, wo zugleich die besondere Bestimmung über die Art der Opferung gegeben wird. Dass man ein Fehlerhaftes nicht opfern solle, ist nur die Anwendung eines allgemeinen Gesetzes Lev. 22, 17 auf einen besonderen Fall. Auch weiter 17,1 wird verboten, Fehlerhaftes als Opfer darzubringen, welches Verbot wahrscheinlich schon oben 12,15 mitgeteilt war, wie wir oben S. 158 bemerkt haben. מום פסח או עור וגו' ist כלל ופרט וכלל (s. oben S. 218) und schliesst alle Fehler ein, die äusserlich und unheilbar sind (שבגלוי ואינו חוזר).— בשעריך וגו' הטמא והטהור וגו', s. zu 12, 15. Das בשעריך תאכלנו wird ebenfalls zum Priester gesagt, der aber auch andere טמא וטהור dazu einladen kann. רק את דמו וגו', wie oben 12,16.

---

[1]) Könnte man vielleicht in Bezug auf den Zehnten dieselbe Behauptung aufstellen, dass es nur e i n e n Zehnten gab, der nach dem sinaïtischen Gesetz (Lev. 27), das auch im Deut. wiederholt wird, als heilig in der auserwählten Stadt zu Opfermahlen verwendet werden sollte, und dass dann in Num. 18 das sinaïtische Gesetz dahin abgeändert wurde, dass dieser Heiligen-Zehnt den Leviten gegeben werde? Eine solche Annahme wäre unstatthaft und unrichtig. Denn erstens, da nach Deut. 14, 29 der Zehnt des dritten Jahres ausser den Leviten auch an andere Arme, Fremdlinge, Witwen und Waisen verteilt wurde, so wäre es kaum denkbar, dass in Num. 18 diese Vorschrift aufgehoben sei, damit fortan alles den Leviten, den übrigen Armen aber gar nichts gegeben werde. Sodann darf der deuteronomische Zehnt (nach 14, 22 ff.) nur in der heiligen Stadt verzehrt werden, während nach Num. 18, 30 f. der Zehnt des Leviten ganz so, wie der gewöhnliche Ertrag der Tenne und der Kelter, an jedem Orte ge-

g) Die drei Wallfahrts-Feste, c. 16, 1—17.

Nachdem bestimmt wurde, welche heiligen Gaben an der Stätte des Heiligtums verzehrt werden müssen, werden hier die Zeiten festgesetzt, in welcher jeder männliche Israelit verpflichtet ist, nach der auserwählten Stadt zu wandern. Es sind dies die drei Wallfahrts-Feste פסח, שבועות, סוכות, deren Zeiten in den vordern BB. genauer angegeben wurden. Wir haben bereits zu Lev. 23 eine Einleitung zu den Festtagsgesetzen gegeben. Das. S. 117 f. haben wir auch den Ausspruch unserer Weisen im Sifre über die שלשה מקומות, an welchen von den Festtagen gesprochen wird, näher erklärt. Hier wollen wir hinzufügen, dass die Behandlung der Festtagsgesetze im Deut., hauptsächlich den Zweck hat, die Feier derselben an auserwählter Stätte einzuschärfen. An diesen Festtagen vor Gott zu erscheinen, ward schon früher Exod. 23,17 und 34, 23 angeordnet. Dass aber diese Gottesstätte nur eine einzige von Gott selbst auserwählte sein soll, wird erst im Deut. an der Schwelle des heiligen Landes eingeschärft, sowie überhaupt in diesem Buche die Einheit des Heiligtums nachdrücklichst anbefohlen wird. Nach dieser Bemerkung wird es nicht mehr auffallen, dass in unserem Buche nicht auch die Feste Neujahr und Versöhnungstag erwähnt werden. An diesen Tagen war es nicht Pflicht beim Heiligtum zu erscheinen, und es gehört nicht in die Tendenz unseres Abschnittes von diesen Festen zu sprechen. Demnach zerfällt in Nichts der von George, Geiger, Graf u. A. aus dem erwähnten Umstand gezogenen Schluss, dass das Blasefest und Versöhnungsfest zur Zeit des Deut. nicht bekannt war. Auffallender dürfte es erscheinen, dass vom achten עצרת-Tage nach dem Laubhüttenfeste nicht die Rede ist. Diese Frage beantwortet Ramban zu v. 4. damit, dass שמיני עצרת nicht nochmals erwähnt werden muss, da es keine Pflicht ist, an diesem Tage vor Gott zu erscheinen. Dieser Ansicht folgte auch unser Commentar zu Lev. II 280. Doch ist es nach dem Talmud wahrscheinlicher, dass man auch שמיני עצרת in der Stadt des Heiligtums zubringen musste (vgl. חגיגה 17b. תוס' v. דכתיב). Wahrscheinlich aber wird hier deshalb der achte Tag nicht besonders erwähnt, weil in Bezug auf die beim Heiligtum darzubringenden Festopfer (חגיגה), von denen hier hauptsächlich gehandelt wird, der achte Tag des Laubhüttenfestes kein

---

gessen werden darf. Es ist daher notwendig, mit der jüdischen Tradition anzunehmen, dass das Thoragesetz zwei Zehnten fordert.

besonderes Fest ist, sondern nur als Anhang zum חג הסכות betrachtet wird (vgl. חגיגה 17a). Da nun hier חג הסכות erwähnt wird, so genügt dies für den Zweck des Deut., und es wird nicht für nötig erachtet die Bestimmung zu treffen, dass zum סכות noch ein עצרת-Tag hinzugefügt wird, ebensowenig, wie von den Vorbereitungsfesten des חג הסכות, dem ראש השנה und יום הכפורים, gesprochen wird. Das Arbeitsverbot wird nur beim siebenten פסח - Tage vorgeschrieben. Der Grund davon wurde in Lev. II 154 f. und 187 f. angegeben. Die Zeremonieen des סכות - Festes sind nicht vorgeschrieben, weil dies nicht zur Tendenz des Deut. gehört. Nur beim פסח-Feste wird das Verbot vom חמץ angeführt, weil es zum פסח-Opfer gehört (vgl. v. 3. לא תאכל עליו חמץ). Das Uebrige wird bei den betreffenden vv. erklärt werden.

Es erübrigt noch, das Verhältnis des deuteronomischen Festgesetzabschnitts zu den entsprechenden Gesetzen in dem sogenannten Priester-Codex (PC) zu bestimmen. Wiewohl unser Abschnitt im Deut. sich bloss den Vorschriften des ersten Bundesbuches (Exod. 23 und 34) anzuschliessen scheint, so wird doch eine nähere Betrachtung zeigen, dass das Deut. auch die Gesetze des PC voraussetzt. — In Exod. 23 und 34 erscheinen die drei Wallfahrtsfeste von einander unabhängig. Erst Lev. 23 belehrt uns, dass das Wochenfest vom Mazzotfeste abhängig und von diesem gewissermassen das Schlussfest bildet (s. Lev. II 176). Deshalb sind die Festgesetze im Lev. 23 in zwei Teile geteilt, welche beide durch den Schlusssatz אני ה׳ אלהיכם (v. 22 und 43) markiert sind. Der erste Teil enthält die Frühjahrsfeste: das Pesachfest und sein Schlussfest, das Wochenfest; der zweite Teil handelt von den Herbstfesten, dem Laubhüttenfeste, seinen beiden Vorfesten und seinem Schlussfeste. Ebenso aber erklärt auch unser deuteronomisches Festgesetz das Schabuotfest als dem Pesachfeste zugehörig und von diesem abhängig, und zwar formell dadurch, dass es den beiden Festen eine auf beide gemeinsam sich beziehende Schlussermahnung (v. 12 vgl. das.) folgen lässt, sachlich durch die Vorschrift, sieben Wochen nach Beginn der Ernte, die, wie aus v. 7 und dem Ausdruck חדש האביב (v. 1) zu schliessen, im Pesachfeste stattfand, das Wochenfest zu feiern. Es ist dabei noch zu bemerken, dass das Deut., indem es nicht ausdrücklich angibt, dass man während des Pesachfestes die Ernte beginnt, Lev. 23, 11 als bekannt voraussetzt.

Eine merkwürdige Uebereinstimmung des Deut. mit dem PC erblicken wir auch in der Bestimmung unseres Abschnitts, dass

vom Pesachfeste nur ein Tag (s. zu v. 7), vom Laubhüttenfeste dagegen alle sieben Tage in der auserwählten Stadt zu feiern sind (v. 15), gerade wie im Lev. 23, 6 beim Mazzotfeste nur der erste Tag חג genannt wird, beim Hüttenfeste aber alle sieben Tage diesen Namen führen (Lev, 23, 34; vgl. auch Num. 28, 17; 29, 12). Im ersten Bundesbuche (Exod. 23, 15; 34, 18) werden die sieben Tage des Mazzotfestes nicht von einander unterschieden, und in Exod. 13, 6 wird der siebente Tag geradezu חג genannt (s. zu v. 8). Das Deut. fusst demnach hierin offenbar auf dem PC.

Ferner ist im ersten Bundesbuche bei den Festtagen kein Arbeitsverbot erlassen, wiewohl unmittelbar vorher für den Sabbat die Ruhe anbefohlen wird. Dagegen ist im Deut. 16, 8 wenigstens für den siebenten Tag des Pesach ausdrücklich die Arbeit untersagt. Nun ist gar kein Grund vorhanden, warum der siebente Pesachtag allein vor allen anderen Festtagen ausgezeichnet sein sollte. Es muss daher angenommen werden, das Deut. halte, wie der PC., an allen heiligen Festtagen die Arbeit für verboten, bestimme dies aber nur für den siebenten Pesachtag nochmals ausdrücklich, weil nach der Anordnung in Deut. 16, 7 dieser Sabbatfesttag nicht beim Heiligtum gefeiert wird und in die Erntezeit fällt, man also die Arbeit für gestattet halten könnte (s. zu vv. 7—8).

Endlich ist zu beachten, dass der Name חג הסכות (16, 13; 16; 31, 16) nur im PC im Gebrauche ist und in dem Gebote Lev. 23, 42 seine Begründung findet, während in Exod. 23, 16; 34, 22 dieses Fest חג האסיף genannt wird. Ebenso stammt der Name עצרת (v. 8) für den letzten Tag des Pesachfestes aus dem PC, wo er als Bezeichnung des Hütten-Schlussfestes dient. In beiden Gesetzbüchern erscheint das Wort als Terminus für einen Tag, dessen Feier hauptsächlich in der Einstellung der Arbeit besteht. Das Verbot לא תעשה מלאכה tritt stets gleichsam als Erklärung zu diesem Worte hinzu. Der Grund, warum in unserem Abschnitte der Name עצרת dem siebenten Pesachtage beigelegt wird, was im PC nicht geschieht, wird weiter zu v. 8 angegeben. Auch der Ausdruck חפזון (v. 3) ist dem PC (Exod. 12, 11) entnommen.

Unser Festgesetz schliesst sich dem Gesetze über die Erstgeburt des Viehes an, wie auch in dem Gesetze Exod. 34, 18—20 die Vorschrift über das Pesachfest mit den Vorschriften über die Erstgeburt zusammengestellt wird. Schon Exod. 13, 1 ff. zeigt den innigen Zusammenhang zwischen dem Pesachfeste und den Vorschriften über die Heiligkeit der Erstgeburt. Sind doch diese beiden In-

stitutionen zur Erinnerung an den Auszug aus Aegypten, die Geburt Israels als Gottesvolk eingesetzt worden. — Damit erklärt es sich auch, dass die Gesetzesrede des Deut.s den Vortrag der Vorschriften über בכור hinausgeschoben hat, um sie neben die פסח-Vorschriften zu setzen.

VV. 1—4. Achte auf den Aehren-Monat, dass du Pesach machest dem Ewigen, deinem Gotte, denn im Aehren-Monat hat dich der Ewige, dein Gott, aus Aegypten herausgeführt Nachts, 2. Schlachte ein Pessach, dem Ewigen, deinem Gotte, Schafe und Rinder, an dem Orte, welchen der Ewige erwählen wird, seinen Namen daselbst thronen zu lassen. 3. Iss dabei nichts Gesäuertes; sieben Tage sollst du darauf Ungesäuertes essen, Brot des Elends, denn in Eile bist du aus dem Lande Aegypten gegangen, damit du des Tages deines Auszuges aus dem Lande Aegypten gedenkst alle Tage deines Lebens. 4. Und es soll kein Sauerteig gesehen werden in deinem ganzen Gebiete sieben Tage, und es soll nichts von dem Fleische, das du am Abend des ersten Tages zum Opfermahl hattest, bis zum Morgen liegen bleiben.

שמר את חדש האביב. Sowie bei den anderen beiden Festen das Gesetz hervorhebt, dass an ihnen der Segen Gottes in der Natur gefeiert werde, so soll auch bei dem vorzüglich historischen Feste des Pesach das natürliche Moment nicht fehlen. Es soll der Monat ניסן immer חדש האביב sein, so dass man einen Schaltmonat einsetzen muss, falls sonst im ניסן die Aehren noch nicht reif wären. (vgl. Commt. zu Lev. II 118). Der Grund, warum im PC die Feste nach Monatstagen, sonst aber nur nach Jahreszeiten bestimmt sind, ist das. S. 128 ff. angegeben. Dass חדש האביב nicht, wie Hitzig (und neuestens Ehrlich) meint, der „Neumond des Abib“ bedeutet, ist das. S. 138 bewiesen. Der Hauptgrund, den Ehrlich für seine Ansicht vorbringt, dass auch der Tag des Monats hätte angegeben werden müssen, wenn חדש „Monat“, und nicht „Neumond“ hiesse, ist nach dem das. S. 129 f. Gesagten hinfällig. Ueber פסח ist bereits zu Lev. 23 (II 142 f.) gesprochen worden, dass dies ursprünglich „Pesach-Opfer“ bedeutete. Ebendas. S. 189 ff. wurde dargetan, dass später der erste Tag des Festes eben wegen des an ihm gebrachten Opfers auch den Namen פסח führte. Es mag daher auch hier das ועשית פסח sich

auf das Fest beziehen,*) und erst das folgende וזבחת פסח spricht vom Opfer. כי בחדש וגו׳—לילה. Nach Einigen soll das לילה sich auf ועשית פסח beziehen, da die Israeliten nicht des Nachts, sondern nach Num. 33,3 erst ממחרת הפסח aus Aegypten gezogen waren. Allein abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, dass die Schrift ein einziges Wort vom Zusammenhange getrennt und nach einem folgenden Satze gestellt hätte, ist es auch nicht denkbar, dass hier geboten wird, das פסח zu der Zeit der לילה zu machen, während vv. 4 und 6 בערב dafür steht; ohnedies ist ועשית פסח nicht vom Opfer, sondern, wie bemerkt, vom Feste zu verstehen. Es ist vielmehr לילה auf הוציאך ממצרים zu beziehen, denn wie Raschi und Ibn Esra bemerken, war immerhin die Erlösung in der Nacht erfolgt, als Pharao ihnen auszuziehen erlaubte, wenn auch der eigentliche Auszug erst am anderen Morgen stattfand.

וזבחת פסח וגו׳ צאן ובקר Nach einer Ansicht bei Ib. Esra, der auch Luzzatto folgt, hätte nur das erste Pesach, das פסח מצרים, ein Lamm oder ein Böckchen sein müssen, dagegen wären später alle Schafe und auch Rinder gestattet gewesen; ebenso meint Luz. hätte nur das פסח מצרים gebraten werden müssen, später aber sei auch zu kochen erlaubt gewesen; nur fügt Luz. hinzu, hätten unsere Alten zum Andenken an das פסח מצרים später angeordnet, dass stets nur Lämmer oder Böckchen, und nur gebratene פסחים, wie in Aegypten, gegessen werden sollten. Doch lässt sich kein vernünftiger Grund dafür angeben, warum die Schrift in Aegypten nur גדי oder טלה und später alle צאן ובקר gestattet hätte und warum unsere Weisen die pentateuchische Vorschrift in dieser Beziehung abgeändert haben sollten. Es ist diese Annahme auch gar nicht nötig, denn durch die Angaben in 2. Chron. 35 werden alle Schwierigkeiten gelöst. Das. heisst es v. 7: וירם יאשיהו לבני העם צאן כבשים ובני עזים הכל לפסחים שלשים אלף ובקר שלשת אלפים, und das. v. 8—9: ושריו וגו׳ הרימו לכהנים נתנו לפסחים אלפים ושש מאות ובקר שלש מאות וגו׳ שרי הלוים וגו׳ לפסחים חמשת אלפים ובקר חמש מאות und darauf v. 13: ויבשלו הפסחים באש כמשפט וקדשים בשלו בסירות וגו׳ Wir sehen aus diesen Stellen klar, dass nur Lämmer als eigentliche פסחים dargebracht wurden, während die Rinder nur

---

*) So scheint auch die Mech. (Mid. Tan. 90) das ועשית פסח gefasst zu haben, indem sie bemerkt: ועשית פסח לה׳ אלהיך אין לי אלא בפני הבית שלא בפני הבית מנין ת״ל כי בחדש האביב הוציאך וגו׳. Damit soll wohl nur gesagt werden, dass das Fest auch ohne Tempel gefeiert werde, wie dies dort auch beim Schabuotfeste (S. 93) bemerkt wird. Vgl. indessen auch Mischna Edujot 8, 6.

als חגיגה (Festopfer) dienten, wie auch unsere Weisen im Sifre lehren. Unsere Stelle muss also entweder so aufgefasst werden, dass das Wert ובקר nur auf וזבחת, nicht aber auf פסח Bezug hat, und man müsste dann übersetzen: Schlachte Schafe dem Ewigen, deinem Gotte, als Pesach und auch Rinder (nämlich als Festopfer), oder was noch besser ist, wir nehmen an, die Schrift begreift hier unter פסח nicht nur das פסח im engeren Sinne, sondern auch die zum פסח-Feste gehörigen Festopfer. Nach Ramban und Targ. Jon. ist צאן ובקר gleich וצאן ובקר, und die Schrift gebietet, das פסח zu schlachten und noch ausserdem Schafe und Rinder als Festopfer. לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים וגו׳. Das erste עליו ist zu erklärern: mit ihm, dem פסח, soll nicht חמץ gegessen werden; das zweite עליו dagegen bedeutet: auf dasselbe, nach ihm, d. h. im Anschluss an dasselbe. Jon. übers. לשמיה; dem פסח soll ein siebentägiges Mazothessen folgen; jedoch nur so, dass kein חמץ gegessen werden darf; אכילת מצה aber ist nur in der ersten Nacht Pflicht, s. jedoch weiter. Man kann aber auch mit הכתב והקבלה erklären, dass sich das zweite עליו auch auf die חגיגות bezieht, die man die ganzen sieben Tage darbringen konnte und mit denen kein חמץ sondern nur מצות gegessen werden sollten. (Ueber den Grund des Verbotes von חמץ und des Gebotes von מצה s. Com. zu Lev. II 146). לחם עוני, Brot des Elends wird die מצה genannt, weil sie an die Not in Aegypten erinnert, die während des Auszuges noch fortdauerte, indem die Israeliten in Eile ohne Reisezehrung, wie in Flucht, ausziehen mussten. In Bezug darauf sagt Jesaja (52, 12), dass Israel bei der zukünftigen Erlösung nicht בחפזון ausziehen wird müssen und nicht במנוסה gehen wird. Dieser חפזון beim Auszuge aus Aegypten, sollte den Israeliten zeigen, dass sie noch in der Stunde der Erlösung in der Hand ihrer Dränger waren, dass diese sie austreiben konnten, ohne ihnen Zeit zu lassen, sich mit Reisevorrat zu versehen; dadurch konnte nie in Israel der Gedanke aufkommen, dass es sich selbst durch eigene Kraft die Selbstständigkeit erkämpft, sie wurden dadurch überzeugt, dass nur Gottes Arm sie erlöst hat aus dem עוני מצרים, dem Elend in Aegypten, dem sie noch in der letzten Stunde preisgegeben waren. Daher wird geboten, als Erinnerungszeichen dieses חפזון jedes Jahr in der Nacht des Auszuges Mazzot zu essen. למען תזכור bezieht sich auf שבעת ימים תאכל מצות, damit man stets des Auszuges aus Aegypten eingedenk sei, soll man sieben Tage lang kein חמץ, sondern מצות essen.

ולא יראה לך. Unsere Weisen haben bekanntlich das לך so aufgefasst, dass man nur sein eigenes חמץ nicht im Hause behalten darf; fremdes aber ist nicht verboten שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים, Sifre, Pes. 5b. Das Verbot von לא יראה vergegenwärtigt uns, wie Hirsch zu Exod. 12 bemerkt, dass wir auch in unserem Besitze unselbständig waren (גרות), sowie איסור הנאה ואכילה uns zeigen, dass wir im selbständigen Gebrauch unserer Kräfte einerseits und andererseits im selbstständigen Genuss der Freuden des Lebens gehemmt waren (עבדות ועני). אשר תזבח בערב וגו׳, vgl. Comm. zu Lev. II, 148 f. Ueber בין הערבים vgl. das. S. 139 ff. Das. S. 141 haben wir uns der Ansicht des Ramban angeschlossen, dass unter תזבח nicht bloss das Schlachten, sondern die ganze Opferhandlung und auch das Essen des Opfers begriffen ist. Letzteres geschah am Abend des ersten Festtages: Sifre bemerkt: איזה זביחה אתה זובחו ע״מ לאכלו בערב הוי אומר זה פסח, was schlachtest du mit der Absicht, es am Abend zu verzehren? Das ist das Pesachopfer. Er scheint demnach das בערב mit „für den Abend" erklärt zu haben. Doch kann auch von dem פסח-Schlachten, das nahe zur Abendzeit des ersten Tages stattfand und für die Mahlzeit am Abend verrichtet wurde, der Ausdruck אשר תזבח בערב ביום הראשון nicht unpassend erscheinen. בערב ביום הראשון ist der Abend vor dem ersten Tage (Lev. II, 148). לבקר ist einfach genommen der nächste Morgen also der des 15. Nissan; doch bemerkt Sifre: לבקרו של שני, bis zum Morgen des zweiten Tages. Nach dieser Erklärung spricht unser v. nicht vom Pesach-Opfer, sondern, wie die Mech. (Mid. Tan. 91) erklärt vom חגיגה, das man, wie שלמים, zwei Tage essen durfte. Der Redaktor des Sifre hat demnach hier zwei von einander differierende Ansichten nebeneinander gesetzt, vgl. die unbefriedigende Erkl. von Pardo, und die unannehmbare Correktur des Malbim.

VV. 5—8. Du darfst das Pesach nicht in irgend einem deiner Tore, die der Ewige, dein Gott, dir gibt, opfern. 6. Sondern an dem Orte, welchen der Ewige, dein Gott, erwählen wird, um seinen Namen thronen zu lassen, dort sollst du das Pesach opfern am Abend beim Untergang der Sonne, um die Zeit deines Auszuges aus Aegypten. 7. Und du sollst es gar machen und essen an dem Orte, welchen der Ewige, dein Gott, erwählen wird, und dann magst du dich wenden am Morgen und zu deinen Zelte gehen. 8. Darauf iss noch sechs Tage Ungesäuertes, und am siebenten (Fest-)Tage halte einen Feiertag dem Ewigen, deinem Gotte, verrichte keine Arbeit.

Ueber לא תוכל s. zu 12, 17. באחד שעריך. Hiermit wird die Opferung des Pesach auf einer Bama verboten, obgleich ursprünglich in Aegypten dieses Opfer im Hause bereitet wurde (Exod. 12, 7). Indessen soll nach der Mischna und dem Talmud (Megilla 9 b) selbst zur Zeit, in der nach der Thora die Bamot gestattet waren (oben S. 151), die Bereitung des Pesach nur an der „grossen Bama“ (oben S. 152), nicht aber auf einer Privat-Bama (במת יחיד) gestattet gewesen sein. Die scheinbar hiervon abweichende Meinung des R. Simon im Sifre wird vom Talmud Sebachim 114 b in anderem Sinne erklärt. לזבוח und תזבח, wie oben, opfern, Opfermahl halten. בערב וגו׳, s. die Erkl. im Comm. zu Lev. II 141. Einfach genommen ist מועד צאתך nicht der genaue Zeitpunkt, sondern, mit „um die Zeit“ zu übersetzen, oder wie R. Josua (im Sifre) sagt: Man kann das Pesach essen bis zur Zeit des Auszuges. ובשלת. בשל heisst „gar machen“; hier בשל באש, braten, wie in 2. Chr. 35, 13 erklärt ist. — Kochen heisst bestimmt בשל במים (Exod. 12, 9). Es kann aber auch ובשלת ואכלת sowohl auf das Pesach-Lamm als auf die Friedensopfer-Rinder bezogen werden, die ja beide in v. 2 erwähnt sind. Es ist also hier wie in 2. Chron. 35, 13, von zweierlei בישול die Rede. Das Pesach soll man im Feuer braten, die Friedensopfer kann man auch im Wasser kochen.

ופנית בבקר. Dieser Morgen kann nur der 16. Nissan, der Tag nach dem ersten Festtage, sein. Bezieht sich ואכלת im vorhergehenden v. auch auf die חגיגה-Friedensopfer, die ja noch am ersten Festtage, dem 15. Nissan, gegessen wurden, so ist בבקר, einfach erklärt, der darauffolgende Morgen des 16. Nissan. Vgl. die Begründung dieser Erklärung gegenüber den anderen unhaltbaren Deutungen im Comm. zu Lev. II, 172f. — והלכת לאהליך kann sich nur auf die Reise in die Heimat beziehen, die sofort nach dem ersten Festtage behufs Beginnes der Ernte angetreten werden musste (das. S. 171 ff.).

ששת ימים תאכל מצות. Nachdem man die Heimreise angetreten und die Ernte begonnen hat, soll man noch sechs Tage Mazzot essen. Diese sechs Tage durfte man schon das neue Getreide gebrauchen, nachdem im Heiligtum das Omer-Opfer dargebracht worden. Daher Sifre: ששה מן החדש ויום אחד מן הישן, vgl. Comm. Lev. II 154 f.*). וביום השביעי kann sich nur auf den siebenten Fest-

*) Nach der Mech. (Mid. Tan. 92) ist aus unserer Stelle zu entnehmen, dass ausser dem ersten Abend das Essen der מצה nicht geboten ist. Man darf an allen 7 Tagen bloss kein חמץ essen (vgl. die richtige Erklärung dieser De-

tag beziehen, also am 6. der genannten ששת ימים, Exod. 13, 6. — עצרת bedeutet einen Tag der Arbeits-Einstellung, „Feiertag", wie Comm. zu Lev. II 277ff. bewiesen wird. Der Grund warum dieser Tag hier den besondern Namen עצרת führt, liegt in der vorangegangenen Bestimmung, wonach dieser Tag nicht beim Heiligtum, sondern in der Heimat gefeiert wird, wie dies ausführlich im Comm. zu Lev. II, 279 erklärt wird. Anstatt מלאכה lesen manche Handschriften כל מלאכה, eine LA., die auch von LXX, Syrer und Samar. wiedergegeben wird. Wir haben jedoch im Comm. zu Lev. II, 175f. gezeigt, dass dieses כל ein in alter Zeit von Traditionsgegnern gemachter Zusatz ist, um die Ansicht zu stützen, wonach unter השבת in Lev. 23, 9 der letzte Pesachtag verstanden ist, so dass dieser Tag als ein Sabbat gilt, an welchem jegliche Arbeit (כל מלאכה) verboten ist.

VV. 9—12. Sieben Wochen sollst du dir zählen von da ab, wo man die Sichel an das stehende Getreide legt, beginne sieben Wochen zu zählen. 10. Dann feiere ein Wochenfest dem Ewigen, deinem Gotte, nach Massgabe der freiwilligen Gabe deiner Hand, die du gibst, wie der Ewige, dein Gott, dich segnen wird. 11. Und freue dich vor dem Ewigen, deinem Gotte, du, dein Sohn und deine Tochter, dein Knecht und deine Magd und der Lewi, der in deinen Toren ist, und der Fremdling und die Waise und die Witwe, die in deiner Mitte sind, an dem Orte, den der Ewige, dein Gott, erwählen wird, seinen Namen dort thronen zu lassen. 12. Und gedenke, dass du ein Knecht in Aegypten gewesen bist, darum beobachte und übe diese Satzungen.

שבעה שבועות. Ueber die Zeit, wann diese sieben Wochen beginnen, vgl. Comm. zu Lev. II, 159ff. מהחל ist mit Ehrlich als Hifil von חול (kommen, eintreffen) zu fassen, (von da ab, wo man kommen lässt). חרמש, nur noch 23, 26, wo es mit הנף על statt mit החל ב׳ verbunden ist. קמה das stehende (Getreide). Die Zeit des Erntebeginns ist durch ופנית בבקר וגו׳ in v. 7 angedeutet. Vor dieser Zeit wurde nicht geschnitten, da das Omeropfer ראשית קציר war (vgl. zu Lev. 23, 10). So bemerkt auch Sifre: מהחל חרמש בקמה

---

duktion bei Hirsch z. St.). Indessen wird in הכתב והקבלה im Namen des R. Elia Wilna die Ansicht ausgesprochen, dass es bloss keine Pflicht (חובה) ist, an den 7 Tagen מצה zu essen, wohl aber ist es ein Gebot (מצוה). Der Ausdruck רשות, den die Weisen hier gebrauchen, sei in diesem Sinne zu verstehen, vgl. Magazin f. d. Wissensch. d. Judent. 1877 S. 120.

ועשית חג שבועות וגו׳. — *)שיהא הכל בקמה שיהי׳ תחלה לכל הנקצרין. So heisst auch das Fest in Exod. 34, 22 (in Num. 28, 26 שבועות ohne חג), während es in Exod. 23, 16 חג הקציר genannt wird. Sifre bemerkt: מכלל שנאמר וחג הקציר וגו׳ יכול אם יש לך קציר אתה עושה יום טוב ואם לאו אין אתה עושה יום טוב ת״ל ועשית חג שבועות וגו׳ בין שיש לו קציר בין **)שאין לו קציר אתה עושה יום טוב. Der Ausdruck חג הקציר hätte nur ein agrarisches Fest bezeichnet; dagegen gibt חג השבועות auch die historische Seite des Festes (als מתן תורה-Fest) zu erkennen; vgl. hierüber Comm. Lev. II 224 ff. מסת וגו׳. Einige wollen מסת von מס ableiten (vgl. Raschbam). Auch Zunz übersetzt: die Darbringung der freiwilligen Gabe deiner Hand. Im Sifre und חגיגה 8a heisst es מסת מלמד שאדם מביא חוכתו מן החולין (statt חוכתו muss חגיגתו gelesen werden, wie Tosafot in זבחים 50 a v. אם lesen) und darauf im Talm. מאי משמע דהאי מסת לישנא דחולין הוא דכתיב וישם המלך אחשורוש ***)מס על הארץ. Doch scheint dies nur ein דרש zu sein. Denn in Midr. Tann. S. 93 wird an das Wort תחל die Lehre, dass das Festopfer (חגיגה = חג) vom חולין dargebracht werden muss, angelehnt. Dass man nicht מעשר-Geld dazu verwenden soll, wird dort aus מסת נדבת ידך deduziert, wobei auf נדבת der Nachdruck zu legen ist. Es soll eine besondere freiwillige Gabe sein. Dem einfachen Sinne nach muss man Raschi, Raschbam u. A. zugeben, dass מסת gleich די ist. Die LXX übersetzen καθὼς ἡ χείρ σου ἰσχύει, und auch die Trgg. übersetzen כמסת, das chald. dasselbe wie hebr. דֵי ist (vgl. Targ. zu 15, 8 u. sonst); also „Nach Verhältnis, nach Massgabe“ u. s. w. Die Bestimmnng מסת נדבת וגו׳ will hier im Gegensatze zum Pesachopfer lehren, dass während dieses Pflichtopfer für jeden in gleicher Weise geboten ist, am Wochenfeste jeder מסת נדבת ידך nach Massgabe der freiwilligen Gabe seiner Hand opfern soll. ושמחת. Hierzu פסחים 109a und Mid. Tann. 94: Solange das Heiligtum bestand, war dieses Gebot der Freude nur durch Opferfleisch zu erfüllen, denn es

---

*) Es soll noch alles Uebrige stehendes Getreide sein, so dass es (das Omeropfer) das Erste alles Geernteten sei.

**) Aus der Benennung חג הקציר (Exod. 23, 16) könnte man folgern, dass man nur, wenn man eine Ernte hat, das Fest feiere; hat man aber keine Ernte (z. B. im Brachjahre), so wird das Fest nicht gefeiert. Deshalb heisst es: Feiere ein Wochenfest u. s. w.; das Fest soll man feiern sowohl wenn man eine Ernte hat, als auch wenn man keine Ernte hat.

***) Das Wort מסת lehrt, dass man das Festopfer (חגיגה) vom Chullin (d. h. profanes Geld im Gegensatz zum Gelde, womit man den zweiten Zehnt gelöst hat, nach 14, 25) bringen soll. Und dass מס Profanes bedeutet, wird aus Esther 10, 1 bewiesen.

heisst (27, 7): וזבחת שלמים וגו׳ ושמחת, jetzt aber soll man mit Wein sich freuen (Ps. 104, 15). Es mussten also zur Zeit des Tempels שלמי שמחה dargebracht werden. R. יוסי הגלילי bemerkt im Sifre: An jedem Festtage mussten dreierlei Opfer dargebracht werden: חגיגה ראיה ושמחה (vgl. Lev. II 287). Jedes einzelne hatte in einer Beziehung einen Vorzug vor den andern beiden. ראיה, das Ganzopfer beim Erscheinen im Tempel, wurde ganz auf dem Altar verbrannt (כולה לגבוה), חגיגה fand schon vor der Gesetzgebung statt (nach Exod. 24, 5; vgl. חגיגה 6 a f.), zu שלמי שמחה sind wieder die Frauen ebenso wie die Männer verpflichtet (vgl. dagegen קידושין 34b, Tos. v. אשה). Die Mechilta (Midr. Tann. 94) bemerkt: מה בני ביתך ארבעה אף בני ביתי ארבעה אתה ובנך וגו׳; vier sind hier als Gäste des Opfernden (בנך בתך עבדך אמתך) und vier als von Gott empfohlene Gäste genannt (לוי, גר יתום ואלמנה), vgl. Raschi). Auch diese Freude soll an der auserwählten Stätte sein (vgl. Ramban*). — וזכרת wird man am besten mit Ibn Esra auf ועבדך, oder viehlmehr auf das Gebot der Mildtätigkeit beziehen, dazu soll das Andenken an die Knechtschaft in Aegypten ermahnen. Doch meint Ramban, das ושמרת ועשית את החקים האלה ist hier im Hinblick auf die חקים des שבועות-Festes gesagt, denn gerade hier finden sich חקים, unerklärte Gesetze, wie die 7 Wochen und 50 Tage. Richtiger aber bezieht man diese Ermahnung וזכרת auf alle bisher genannten Festgesetze, und gerade am Schlusse des Frühlingsfestkreises wird erinnert, dass alle bisherigen Festgesetze das Andenken an den Auszug aus Aegypten bewahren sollen, denn מתן תורה war ja nur der Schluss der Erlösung aus Aegypten (vgl. Comm. Lev. II, 237 f.). Schwerlich aber dürfte man mit Ben Amozegh das את החקים האלה auf alle Gesetze des Pent. beziehen und darin eine Andeutung finden, dass שבועות als Gesetzgebungsfest alle Gesetze einschärfen solle. Dafür passt nicht der Ausdruck האלה.

---

*) Beim Schabuotfeste heisst es (v. 11); „Der Lewi, der in deinen Toren, und der Fremdling, die Waise und die Witwe, die in deiner Mitte; dagegen weiter v. 14 beim Hüttenfeste werden alle, sowohl der Lewi als auch die Armen als in den Toren befindlich genannt. Der Grund dieser Verschiedenheit ist folgender. An den Toren war einerseits der Gerichtsplatz (17,5; 21,19; 25,7), andererseits der Versammlungsplatz für das Volk. Der Lewi nun, der dem Richterstande angehörte (17,9; 33,10) war gewöhnlich an den Toren. Die Armen jedoch versammelten sich nur am Hüttenfeste bei den Toren, weil zu dieser Zeit die Armengaben dort verteilt wurden (vgl. Megilla 31a und Raschi Das. und oben S. 220); am Schabuotfeste aber war der Arme nicht an den Toren, sondern in der Stadt oder auf dem Felde bei den Schnittern (Literaturblatt der „Jüd. Presse“ 1879 S. 24).

Allerdings ist die Annahme, dass Schabuot auch ein מתן תורה-Fest ist, anderweitig begründet, wie bereits oben bemerkt.

VV. 13—15. Das Fest der Hütten mache dir sieben Tage, wenn du den Ertrag von deiner Tenne und von deiner Kelter einsammelst. 14. Und du sollst dich freuen an deinem Feste, du, dein Sohn und deine Tochter, dein Knecht und deine Magd und der Lewi, der Fremdling, die Waise und die Witwe, die in deinen Toren sind. 15. Sieben Tage sollst du feiern dem Ewigen deinem Gotte, an dem Orte, den der Ewige erwählen wird, denn der Ewige, dein Gott, wird dich segnen in all deinem Ertrag und in allem Werk deiner Hände, und du sollst nur fröhlich sein.

Ueber die Bedeutung des Hüttenfestes s. Comm. zu Lev. II, 300ff. תעשה לך. Hierzu bemerkt Sifre: [תעשה לך] פרט לסוכה ישנה ולא מן העשוי] מכאן אתה אומר הדלה עליה את הגפן ואת הקיסום וסיכך על גבן פסולה. Zuvörderst schliesst תעשה לך die alte (nicht für das Hüttenfest gemachte) Laubhütte aus. Dies ist jedoch nach der Mischna (Sukka 9a) die Ansicht der Schule Schammai's. Indessen muss nach Jeruschalmi das. auch nach der Schule Hillels an jeder alten Laubhütte etwas behufs des Festes erneut werden. Ferner wird aus תעשה gefolgert, dass die Hütte von vornherein zum Schutzzwecke in der vom Gesetze vorgeschriebenen Weise hergerichtet werden muss; sie darf aber nicht in untauglicher Weise gemacht sein. Hat man z. B. durch Wein- oder Epheuranken eine Laube gemacht, die als mit dem Erdboden verbunden (מחובר) zum Laubendach untauglich sind, so bleibt die Hütte unbrauchbar, selbst wenn die Ranken nachher vom Erdboden abgetrennt werden, weil das Dach zur Zeit der Herrichtung untauglich war. Es muss daher jedes einzelne Stück Laub aufgehoben und von neuem niedergelegt werden.— R. Simon bemerkt: פסח und סכות, die nicht in die Arbeitszeit fallen, sind sieben resp. acht Tage zu feiern, שבועות aber, während der Arbeitszeit, wurde nur ein Tag zur Feier bestimmt.

באספך וגו׳. In סוכה 12a wird gelehrt, dass das Material zur סוכה aus פסולת גורן ויקב (Abfall aus Tenne und Kelter) bestehen soll, und allerdings ist daraus, dass die Thora zur Zeit der Einsammlung der Früchte ein Hüttenfest zu feiern befiehlt, zu schliessen, dass das Material der סוכה von den zu dieser Zeit gewonnenen in גורן ויקב befindlichen Produkten zu nehmen ist, was zugleich an den Segen Gottes erinnert und zur Dankbarkeit auffordert. Aber nicht

von der Frucht der Scheune und Kelter (אוכל) soll das Material zur סוכה genommen werden; dies würde ja dann der Bedeutung des Gebotes, das an die unter göttlichem Schutze durchgemachte Wüstenwanderung erinnern soll, geradezu widersprechen. Vielmehr soll die סוכה aus dem ungeniessbaren פסולת bestehen, das zwar ein Boden-Erzeugnis, aber dennoch geeignet ist, die Erinnerung an die Wüste zu erwecken und zu erhalten.

באספך, nachdem du eingesammelt hast (siehe Comm zu Lev. I, 30). Es genügt aber, wie Sifra zu Lev. 23, 39 erklärt, dass der grösste Teil der Früchte eingesammelt ist (s. zu Lev. II, 287). ושמחת בחגך. Das Hüttenfest ist das Hauptfreudenfest, daher wurde es auch später חג kat'exochen genannt. Die Freude wird durch שלמי שמחה ausgedrückt, wie oben v. 11; auch weiter im folgenden v. wird gesagt: והיית אך שמח (vgl. Lev. 23, 40). אתה ובנך s. oben zu v. 11. — במקום אשר יבחר — שבעת ימים תחוג. Indem oben beim Pesachfeste erlaubt wurde, schon am andern Morgen nach Hause zu gehen, wird hier nachdrücklichst betont, dass an diesem Feste der grössern Freude alle sieben Festtage an dem Orte des Heiligtums gefeiert werden sollen; als Grund hierfür wird angegeben, dass der reiche Segen, den Gott zu Teil werden liess, auch zu längerer Dauer der Festesfeier auffordert.

Die Festesfeier besteht in der Darbringung der שלמי חגיגה. Doch ist es bloss Pflicht, am ersten Tage die חגיגה darzubringen. Hat man dies am ersten Tage verabsäumt, so kann es während der folgenden Tage ersetzt werden (Sifre und Mid. Tan. 94). Diese Bestimmung gilt auch für עולת ראייה. Selbst bei dem eintägigen Schabuotfeste kann die an diesem Tage verabsäumte Darbringung der עולת ראייה und שלמי חגיגה während der folgenden sechs Tage nachgeholt werden (חגיגה 17a).

והיית אך שמח. Dies schliesst nach פסחים 71a auch die auf dem siebenten Festtage folgende Nacht mit ein. Ob auch am darauffolgengen Tage (dem Azerettage) die שלמי שמחה geboten sind, darüber sind Raschi und Tosafot das. verschiedener Ansicht, vgl. oben S. 253f. Der erste Abend dagegen wird vom שמחה-Gebote ausgeschlosssen. Im Sifre befindet sich eine andere LA.

VV. 16—17. Drei Mal im Jahre sollen alle deine Männer vor dem Ewigen deinem Gotte erscheinen an dem Orte, welchen er erwählen wird: am Feste der ungesäuerten Brote, am Wochenfeste und am Hüttenfeste, und man erscheine nicht leer vor dem Ewigen.

17. Ein Jeder nach der Gabe seiner Hand, nach dem Segen des Ewigen, deines Gottes, den er dir gegeben hat.

Zum Schlusse wird noch das Gebot des Erscheinens vor Gott im Heiligtum (ראיה) für die Männer (זכורך) vorgeschrieben, sowie dass jeder ein עולת ראיה darbringen soll. Dieses Erscheinen besteht darin, dass jeder in den Vorhof des Tempels sich begibt und dort sein Opfer darbringt.

שלש פעמים וגו׳, vgl. Exod. 23, 17 und 34, 23. An letzterer Stelle wird noch verheissen, dass man für die Zeit der Wallfahrt keinen feindlichen Einfall ins Land zu befürchten haben wird. Die Vorschrift wird hier wiederholt um zu bestimmen, dass die einzige von Gott auserwählte Stätte das Ziel der Wallfahrt sein müsse, ebenso wie dort alle Opfer darzubringen sind. Dass auch im PC. diese Wallfahrten vorausgesetzt werden, ist zu Lev. II, 120f. nachgewiesen.

כל זכורך. Der Ausdruck זכור kommt nur beim Wallfahrtsgesetze und noch an einer Stelle (20, 13: והכית את כל זכורה) vor. Dort bedeutet es die erwachsene selbständige Mannschaft. Daher meint Hirsch (zu Exod. 23, 17), זכור unterscheide sich dadurch von זכר, dass letzteres alle Männer bezeichnet, während unter זכור nur die erwachsenen und kräftigen verstanden, dagegen blödsinnige, unmündige, Sklaven, taube, stumme, lahme, blinde, kranke, greise, verzärtelte ausgeschlossen seien. Allein im Talmud wird die Ausschliessung dieser nicht aus dem Ausdruck זכור deduziert (siehe Chagiga 2a). זכר heisst ausserdem ebenfalls der Starke (wie גבר) und unterscheidet sich nicht von זכור. Wenn aber Knobel u. A. den Ausdruck זכור für einen einer bestimmten Urkunde eigentümlichen Ausdruck erklären, so ist dies ein Irrtum. Denn das Wort זכר findet sich niemals mit einem Personalsuffix, während זכור in der Bibel nie ohne Suffix vorkommt. (Nur die Mischnasprache kennt auch זכור ohne Suff.). Es ist also wahrscheinlich, dass das Wort זכר bei Hinzutritt eines Suff. stets die Form זכור angenommen hat (vgl. Ewald 255c), vielleicht, damit es nicht mit dem Verb זכר verwechselt werde. את פני, ebenso Exod. 34, 23 (dagegen Exod. 23, 17: אל פני). Wenn Geiger (Urschrift 337) meint, es habe ursprünglich ראה im Qal gestanden und sei des Anthropomorphismus wegen in den Nif'al geändert worden, so ist dies eine willkürliche Annahme, die aller Begründung entbehrt. Der Ausdruck את פני wird auch sonst in der Bedeutung „vor" ge-

braucht (vgl. Gen. 33, 18; 1. Sam. 22, 4; Esther 1, 10), und es steht doch in Exod. 23, 17 אל פני. Wir finden auch oft bei den Propheten den Ausdruck „Gott schauen“, ohne dass jemand daran Anstoss genommen und etwas geändert hätte, da man wohl wusste, dass es nicht buchstäblich zu nehmen sei (wegen Exod. 33, 20), vgl. 1. Kön. 22, 19; Amos 9, 1; Jes. 6, 1; 5; 2. Chron. 18, 18.

Die Erfüllung dieses Wallfahrts-Gebotes mochte wohl Anfangs nach der Einnahme des heiligen Landes pünktlich erfolgt sein, wie auch Ewald Alterth.[2] S. 408 behauptet; doch als später die Privatkulte (במות) überhand nahmen, fanden die Wallfahrten zum Haupttheiligtum nur vereinzelt statt. Das ungebührliche Betragen der Priester mag auch dazu beigetragen haben, die Wallfahrer zurückzuhalten, wie unsere Weisen zu 1 Sam. 1, 2 bemerken (s. רש״י das. und ילקוט). Doch scheint zur Zeit Salomos, als der jerusalemische Tempel gebaut war, dieses Gesetz wieder in allgemeinen Gebrauch gekommen zu sein (vgl. 1. Kön. 9, 25 und 2. Chron. 8, 13). Allein in Folge der Teilung des Reiches waren die במות von neuem eingeführt worden, und erst Hiskia schaffte diese ab, während dessen Regierung wieder ganz Israel zusammen ein Pesach feierte. Unter Manasse kam das Gesetz wieder in Verfall, bis Josia von neuem eine Reformation unternahm. Während der Zeit des zweiten Tempels waren die Wallfahrten allgemein geübt, wie viele Stellen bei Josephus beweisen.

איש כמתנת ידו וגו׳, jeder soll, soviel er nach dem Segen Gottes zu geben vermag, für die Erscheinungsopfer aufwenden. Nach M. Chagiga 8b und Sifre enthält unser v. folgende Bestimmungen: Wer viele Mitesser und wenig Vermögen hat, der bringe viel Friedensopfer und wenig Ganzopfer; wer viel Vermögen und wenig Mitesser hat, bringe viel Ganzopfer und wenig Friedensopfer. Wer von beidem nur wenig hat, für den gilt die Bestimmung (M. Chagiga 1, 2): „Das Erscheinungsopfer betrage eine Ma'ah Silber und das Festopfer zwei Ma'ah“. Wer von beidem viel hat, von dem heisst es: Jeder gebe nach dem Segen u. s. w.

h) Die Obrigkeit in Israel: Richter, oberster Gerichtshof und Königtum, Cap. 16, 18—17, 20.

Die Einheit des Heiligtums und der damit verbundene auserwählte Ort gewinnen erst die rechte Bedeutung für das ganze Leben des israelitischen Volkes durch den an dem auserwählten Orte vor dem Ewigen residierenden obersten Gerichtshof, dem die

Entscheidung in schwierigen Fällen sowohl für Rechtssachen als auch für andere religionsgesetzliche Fragen zukommen solle. Dieser Gerichtshof ist dazu bestimmt, die Einheit des Gesetzes und der Lehre zu erhalten und die Sektiererei zu verhüten. Es wäre daher eigentlich zu erwarten, dass unmittelbar nach den Abschnitten über die Einheit des Heiligtums und die in diesem Heiligtum darzubringenden Opfer und zu feiernden Feste sofort auch von diesem wichtigen Institute, dem obersten Gerichtshof am auserwählten Orte, gesprochen werde. Allein bevor von diesem gesprochen wird, musste zuerst angeordnet werden, dass man in jeder einzelnen Stadt ebenfalls Gerichte einsetze. Die Zentralisation soll nicht soweit gehen, dass man mit jeder Rechtssache sich nach der Hauptstadt begeben müsse. Ueberall müssen gerechte Richter eingesetzt werden, und nur was diese nicht entscheiden können, soll vor den höchsten Gerichtshof gebracht werden. Die Schrift befiehlt daher zuerst, in allen Städten Richter einzusetzen, die nur nach Gerechtigkeit streben (16, 18—20), weist dann in einem konkreten Falle nach, wie das Gericht sich besonders bei peinlichen Prozessen (דיני נפשות) zu verhalten habe (17, 2—7). Dann erst folgt das mit dem vorhergehenden Abschnitte zusammenhängende Gesetz über den höchsten Gerichtshof (v. 8—13). Zuletzt wird noch erlaubt, das Königtum unter gewissen Bedingungen einzuführen (v. 14—20). Nach dem vorausgegangenen Gesetze über den obersten Gerichtshof will das Gesetz selbstverständlich nur diesem, nicht aber dem König die letzte Entscheidung in gesetzlichen Angelegenheiten einräumen. (Ueber die vv. 16, 21—22 und 17, 1 weiter unten).

Manche Kritiker wollen gefunden haben, dass die Gerichtsverfassung des Deut. derart von der der andern BB. des Pent.'s abweiche, dass erstere unmöglich von Mose herrühren kann. Man behauptet, es müsse zwischen der alten Gerichtsverfassung und der deuteronomischen im Volksleben Israels eine solche geschichtliche Umgestaltung eingetreten sein, wie sie in die Züge vom Sinai bis Moab nicht hinein verlegt werden kann (Kleinert S. 128 ff.). Einige wollen den Ursprung der diesbezüglichen deuteronomischen Gesetze in den Anordnungen des Königs Josaphat erblicken (Riehm, Knobel) und darin einen sichern Beweis finden, dass das Deut. vor dieser Zeit nicht verfasst sein kann.

Nun wird allerdings 2. Chron. 19, 5 ff. erzählt, das Josaphat in allen festen Städten Juda's Richter einsetzte und auch in Jerusalem ein Obergericht schuf, bestehend aus Priestern, Leviten und

Familienhäuptern Israels, an deren Spitze der Oberpriester als geistliches Oberhaupt und der Stammfürst von Juda als weltliches Oberhaupt standen. Allein mit welchem Rechte man behaupten kann, dass die deutoronomische Gesetzgebung den Anordnungen des Königs Josaphat nachträglich die Sanktion erteilen wollte, lässt sich nicht einsehen. Dabei hat man noch der unmitellbar vorher (c. 17) berichteten Tatsache, dass derselbe König Josaphat Leviten in die Städte Judas umherschickte ועמהם ספר תורת ד׳ ויסבו בכל ערי יהודה וילמדו בעם (v. 9) einfach jeden Glauben versagt, weil dort vom ספר תורת ה׳ die Rede ist und man nicht zugeben will, dass damals schon ein abgeschlossenes ספר תורת ה׳ existiert hat. Wir können aber aus einem Berichte der BB. der Kön. ebenfalls nachweisen, dass Josaphat schon das Deut. gekannt hat. 1. Kön. 15, 12 wird von Assa erzählt ויעבר הקדשים מן הארץ und das. 22, 47 wird von Josaphat berichtet ויתר הקדש אשר נשאר בימי אסא אביו בער מן הארץ. Nun ist das Verbot von קדש und קדשה in keinem anderen B. des Pent. zu finden als in Deut. 23, 18. Wenn demnach nach dieser Nachricht im B. der Könige Josaphat und sein Vater Assa schon das Deut.-Gesetz gekannt haben, so wird das Verhältnis einfach ein umgekehrtes sein. Nicht das Deut. wollte die Sanktion für die Anordnungen Josaphats geben, sondern Josaphat hat die deuteron. Gesetze, soweit sie noch nicht ausgeführt oder vernachlässigt waren, zur Geltung gebracht. Er schaffte die קדשים und auch die במות ואשרים aus dem Lande (2. Chr. 17, 6; 19, 3), er liess das Volk in der Gotteslehre unterrichten (das. 17, 9); er wollte nur Propheten Gottes befragen (2. Kön. 22, 7); und er sorgte auch dafür, dass die Gesetze des Deut. in Bezug auf die Rechtspflege und Gesetzeslehre zur Geltung kommen. Gerade sein Name יהושפט mag ihn daran erinnert haben, dafür zu sorgen, dass der Satz: „Gott richtet“ in seinen Lande zur Wahrheit werde, indem überall nach göttlichem Gesetze Recht gesprochen wird. Dass diese pent. Anordnung vorher vernachlässigt war, darf uns ebensowenig Wunder nehmen, als dass früher das Gesetz לא יהיה קדש übertreten wurde. Abgesehen von allem obigen scheint die Stelle in der Chron. gar nicht einmal betonen zu wollen, dass Josaphat Richter eingesetzt habe. Gerichte waren gewiss schon vorher, wenn auch nicht in allen, so doch in den grössern Städten. Es lässt sich doch wohl nicht denken, dass die Israeliten bis Josaphat keine Gerichte hatten; wird doch auch von David erzählt, dass er die Leviten als Richter eingesetzt hatte (1. Chr. 23, 4; 26, 29). Josaphat hat vielmehr nur dafür gesorgt,

dass gerechte Richter im Sinne des Pent. angestellt werden. Er ermahnte die Richter, wie die Chron. meldet, zu bedenken כי לא לאדם תשפטו כי אם לה׳, und ebenso dass das Obergericht dafür sorge, dass allenthalben das Gesetz erfüllt werde והזהרתם אותם ולא יאשמו לה׳ והיה קצף עליכם ועל אחיכם וגו׳. Der Bericht in der Chron. erzählt nicht, dass Josaphat ein Obergericht einsetzte, dem er die Befugniss erteilte, über schwierige Gesetzesfälle zu entscheiden, sondern er setzt diese Befugniss des Gerichtes zu Jerusalem voraus, und lässt den König nur die Warnung aussprechen, dass das Gericht seinen Pflichten pünktlich nachkomme. Endlich werden wir später dartun, dass die Stelle in der Chron. schon eine Weiterbildung des pent. Gesetzes über das Obergericht enthält, und es kann demnach unmöglich das pent. Gesetz erst nach der dort erzählten Begebenheit entstanden sein.

Wir wollen nun untersuchen, ob die Gerichtsverfassung des Deut. mit der der vordern BB. des Pent. im Widerspruch steht. Kleinert, der durchaus einen Widerspruch haben will, gibt nach Riehm von der ältesten Verfassung folgende Darstellung. Erstlich begegnen uns Stammfürsten (נשיאים), welche an der Spitze der Stämme stehen (Num. 2, 3; 10, 4), die Stämme bei wichtigen Gelegenheiten vertreten (Num. 17, 17). Moses und Aron bei der Musterung unterstützen (Num. 1, 4 u. a.) und ebenso noch später Josua und Eleasar bei der Landesverteilung (Num. 32, 28; Jos. 14, 1 u. a.). Zweitens finden wir eine Einteilung des Volkes in Tausende, Hunderte, Fünfziger und Zehner. Ueber jede dieser Abteilungen steht ein Oberster (שר), der in unbedeutenden Fällen Recht sprach, während die wichtigern Fälle vor Mose gebracht wurden (Exod. 18, 13 ff. vgl. Lev. 24, 11). Diese Richter sind, wie ihre Namen אנשי חיל (Recken) zeigen, zugleich Führer des Volkes im Kriege. Wir haben also hier die einfachste, älteste und für ein kriegerisches Volk passendste Gerichtsverfassung; jeder Führer ist zugleich Richter seiner Schar, und der Führer des ganzen Volkes gibt zugleich die höchste richterliche Entscheidung für Alle. Drittens endlich finden wir noch „Aelteste im Volke und Vögte", besonders 70 Männer, auf welche der Geist der Weissagung fiel, die dem Mose seine Last tragen halfen. Als Ergänzung zu dieser alten Verfassung zieht Riehm noch die Bestimmung (Num. 35, 24) herbei, wonach bei der Entscheidung über vorsätzlichen oder unvorsätzlichen Totschlag die ganze Gemeinde erkennen soll. Kleinert meint nun, dass die Würde der נשיאים eine wenig fest umrissene ist und

auf andere ansehnliche Honoratioren der Stämme übertragen wurde (Num. 13, 2 u. a.), und das ferner die Bezeichnung der שוטרים nicht legislatorischen Ursprung, sondern von Aegypten herübergebracht ist, wo die Unteraufseher so genannt wurden (Exod. 5, 6 u. a.) und dass es ähnlich mit den Aeltesten sich verhält (Exod. 3, 18; 4, 29). Es müsse demnach die eigentliche mosaische Rechtsverfassung, wie sie in der Wüste gegeben worden, mit den ad II angeführten Bestimmungen zusammenfallen, genau angelehnt an die Gliederung des Volkes auf dem Kriegszuge (Num. 31, 14). Anders nun das deut. Gesetz. Die Einteilung des Volkes in Tausende u. s. w. ist hier völlig verlassen. Die alten Namen זקנים und שוטרים sind die einzig erscheinenden Termini. Die Aeltesten aber erscheinen nicht mehr, wie in den mittlern BB., als Volksälteste (זקני ישראל Exod. 3, 16 u. a. זקני העדה Lev. 4, 29), sondern allenthalben als Stadtälteste (זקני העיר, Deut. 19, 12 u. a). Ihnen liegt die Wahrnehmung des Rechts in Administration und Exekution ob. Als die eigentlichen Sachverständigen aber, deren Urteil in allen Streitsachen einzuholen ist, erscheinen die Priester (21, 5) und bei einem Falle, für welchen im Exod. Mose als letzte Instanz bezeichnet war, ist hier ein beim Centralheiligtum zu errichtendes oberstes Gerichtskollegium genannt (17, 8 ff.), bestehend aus den Priestern und dem Richter, der zu jenen Tagen sein wird. Es ist hier, meint Kleinert aus einer Wehrverfassung eine bürgerliche Verfassung geworden, und als Subjekt der Rechtspflege begegnet uns die Stadt, wie sonst das Volk oder die Gemeinde. — So Kleinert.

Jedoch die ganze Sache genauer betrachtet liefert das Ergebnis, dass alles in Bezug auf die Gerichtsverfassug im Pent. Gesagte in bester Harmonie miteinander steht, und dass die Unterschiede und Aenderungen im Deut. einzig und allein in der in diesem Buche von Mose vorausgesetzten Ansiedelung im heiligen Lande ihre Begründung haben und keineswegs eine lange geschichtliche Umgestaltung im Volksleben voraussetzen, wie dies bereits Keil (Einl. S. 106 ff.) klar dargelegt hat. Dass wir es in Exod. 18 mit einer Wehrverfassung zu tun haben, steht nicht im Texte. אנשי חיל heisst nicht Recken, sondern, wie aus dem Zusammenhange ersichtlich „wackere Männer“. Diese wackeren Männer wurden nach Deut. 1, 13 vom Volke nach den Stämmen ausgewählt und waren nach ibid. v. 15 Häupter der Stämme. Nach Hengstenberg (III, 415 ff.) hatte sich diese Einteilung in Tausende u. s. w. an die natürliche Gliederung des Volkes in Stämme, Geschlechter, Familien u. s. w.

angeschlossen (vgl. Jos. 7, 14). Die grössern Stammesabteilungen (משפחות) heissen auch Tausende (אלפים) vgl. Num. 1, 16; 10, 4 Jos. 22, 14 u. a. Bezeichnet nun Tausend ein Geschlecht, warum soll nicht das Hundert, Zehn eine grössere oder kleinere Familie bezeichnen können? Wird doch im Arab. die Familie עשירה von der Zehnzahl benannt. Diese Gerichtsverfassung hing also nur soweit mit der Wehrverfassung des Volkes zusammen, als letztere mit der natürlichen Gliederung des Volkes zusammenfiel. Eine andere Erklärung s. oben S. 17 f. Dass die Richter nicht zugleich Kriegsobere waren, lässt sich schon daraus schliessen, dass unter erstern auch שרי עשרות vorkommen, was bei Kriegsobern wohl nicht der Fall war. Gesetzt aber auch die Richter waren mit den Kriegsobern identisch, so konnte doch natürlich diese Verfassung nur so lange dauern, als das Volk im Lager zusammenlebte. Hier war es zweckmässig, dass das Volk nach Tausenden, Hunderten u. s. w. geteilt und einem oder mehreren Richtern untergeordnet wurde. Sobald aber die Ansiedelung in Städten erfolgte, musste natürlich diese Verfassung aufhören und jeder Stadt einige Richter vorgesetzt werden. Diese Abänderung der Verfassung ist so selbstverständlich, dass sie gewiss von Mose nach der Ansiedelung in den transjordanischen Städten unmittelbar vor der Eroberung des heiligen Landes vorgenommen werden könnte. Noch nichtiger ist der Einwand, dass in den vordern BB. nur Volksälteste und im Deut. Städtälteste vorkommen. Da wo das ganze Volk vertreten wird, muss natürlich von Volksältesten gesprochen werden; Stadtälteste konnte es in der Wüste noch nicht geben, weil man in keiner Stadt wohnte. Im Deut. dagegen ist nur bei solchen Dingen von Stadtältesten die Rede, bei denen nicht das ganze Volk in Betracht kam, sondern nur einzelne Städte und Ortschaften. C. 27, 1 und 31, 9, werden auch die זקני ישראל genannt, weil da das ganze Volk vertreten wird. Noch deutlicher sehen wir dies bei dem Gesetze über עגלה ערופה (21, 1 ff.). Dort wird zuerst 21, 2 geboten ויצאו זקניך ושופטיך, damit sind natürlich, wie unsere Weisen schon erklären, die זקני ישראל vom obersten Gerichte verstanden, da solange man nicht weiss, neben welcher Stadt der Erschlagene liegt, von Stadtältesten nicht gesprochen werden kann. Nachdem man aber nach den Städten gemessen und gefunden hat, welche Stadt das עגלה ערופה bringen muss, treten sofort die Stadtältesten auf und verrichten alle im Namen dieser Stadt zu vollziehenden Handlungen. Was aber die עדה betrifft, die über vorsätzlichen oder unvorsätzlichen Tot-

schlag zu erkennen hat, so haben wir bereits zu Lev. 4, 13 (I, 183) bewiesen, dass dort nicht von der ganzen Gemeinde, sondern nur von dem Gerichte die Rede ist, und dass das oberste Gericht oder die Vertretung von ganz Israel in der Thora עדת ישראל genannt wird (Hier verweisen wir nur auf Num. 10, 3; 27, 21; 25, 6; 7; 1. Kön. 12, 20). Was endlich das Obergericht am auserwählten Orte betrifft, so schliesst sich das betreffende Gesetz ganz einfach an die in der Wüste gegebenen Verhältnisse an, wie wir dies an der betreffenden Stelle zeigen werden. Noch weniger darf es auffallen, dass im Deut. die Priester als Rechtsverständige zu den Gerichten beigezogen werden, nachdem schon in Lev. 10, 10—11 es als Obliegenheit der Priester bezeichnet wurde: להבדיל בין הקדש ובין החול — ולהורות את כל החקים. Grade diejenige Stelle des Deut., die besonders betont, die Priester bei Rechtsfällen herbeizuziehen, hat das Gesetz in Lev. im Auge, wenn da gesagt wird (21, 5): ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע. Man vgl. noch 24, 8, wo ausdrücklich auf das levitische Gesetz (Lev. 13f.) Bezug genommen wird. Auch der Segen Mose's 33, 10 setzt von den Leviten voraus: יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל.

VV. 18—20. 18. Richter und Ordner sollst du dir in allen deinen Toren, welche der Ewige, dein Gott, dir gibt, nach deinen Stämmen einsetzen, dass sie das Volk mit gerechtem Gerichte richten. 19. Du sollst nicht das Recht beugen und kein Ansehen kennen, und du sollst keine Bestechung annehmen, denn die Bestechung blendet die Augen der Weisen und verdreht gerade Worte. 20. Gerechtigkeit, Gerechtigkeit erstrebe, damit du lebest und das Land in Besitz nehmest, welches der Ewige, dein Gott, dir gibt.

שוטרים, nach LXX γραμματεῖς, Schreiber, vom Arab. سطر, so auch der Syr. und mehrere Neuere (vgl. Hbg. II, S. 450). Andere leiten das Wort vom Chald. סדר reihen, ordnen (assyr.: *šatâru*), welche Bedeutung das Wort auch im Arab. hat, davon שטר, Contrakt, und משטר (Job 38, 33) Herrschaft. So Ewald (Alterth.[2] S. 291, Anm. 4), Schultz, Knobel u. A. Die שוטרים waren wahrscheinlich, wie auch Raschi erklärt, die Exekutoren, die das Urteil des Gerichtes ins Werk setzten und so die Ordnung im Staate erhielten. Sifre Deut. פיסקא 15: ושוטרים אלו הלוים המכים ברצועה. Nach יבמות 86b hat man in frühern Zeiten nur Leviten als שוטרים eingesetzt (vgl. 2. Chr. 19, 8ff.; 34, 13), später aber wurden solche von allen Israeliten genommen (s. Magazin V, 37f.).

לשבטיך bezieht sich auf תתן לך: stammweise, so dass jeder Stamm seine Richter aus seiner eigenen Mitte bekommt (vgl. Raschi und Ramban). ושפטו וגו׳. Richtig erklärt Raschi nach Sifre, dass dieses Gebot sich nicht an die Richter wendet, sondern an diejenigen, welche die Richter einsetzen, dass sie solche zu Richtern machen, die vermöge ihrer Gesetzeskenntnis fähig sind, nach Gerechtigkeit zu richten; das Gebot an die Richter folgt erst im nächsten v. את העם וגו׳; das Verb. שפט mit dopp. Accus. Nach סנהדרין Anf. gibt es dreierlei Gerichte, kleinere von drei, סנהדרין קטנה von dreiundzwanzig und סנהדרין גדולה von einundsiebzig Personen. Jos. Ant. 4, 8, 14, erklärt unserc Stelle so, dass in jeder Stadt ein Vorstand von sieben Personen bestehe, denen noch zwei Diener aus dem Stamme Levi beizugeben seien. Wahrscheinlich meint Jos. die im Talmud oft erwähnten שבעה טובי העיר (s. מגילה 27a) und die zwei סופרי הדינין, die er als שוטרים Leviten sein lässt (vgl. סנהדרין 17b). Bekannt ist, dass nach der jüd. Trad. zu דיני ממונות drei Richter, zu דיני נפשות dagegen dreiundzwanzig Richter nötig sind (Mischna Sanhedrin 1, 1; 4). לא תטה וגו׳, in Exod. 23, 6 משפט אביונך; weiter 27, 19 משפט גר יתום ואלמנה (vgl. 1. Sam. 8, 3; Thren. 3, 35). Das Recht soll in der Anwendung seinen geraden Lauf nehmen und vom Richter nicht nach eigener Willkür von seiner Bahn abgelenkt werden. ולא תכיר פנים, in Lev. 19, 15: לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול; in Exod. 23, 3: ודל לא תהדר. Es wird also auch die Bevorzugung des Armen verboten. Doch ist aus Deut. 1, 17 zu ersehen, dass לא תכיר פנים hauptsächlich verbietet, das Ansehen eines Vornehmen zu achten. Mit Recht bemerkt Raschi, dass hier nicht von einer Bevorzugung des Reichen gesprochen wird, sodass zu seinen Gunsten das Recht gebeugt wird, denn dies ist schon in לא תטה enthalten; sondern die Schrift verbietet auch, während der Gerichtsverhandlung die eine Partei durch feinere Behandlung u. dgl. vor der andern zu bevorzugen (קשה לזה ורך לזה וכו׳), selbst wenn man nach strenger Gerechtigkeit das Urteil spricht. לא תקח שחד. — שחד, schenken und שחד Geschenk (1. Kön. 15, 19). Hierzu Sifre: אפילו לזכות את הזכאי ולחייב את החייב (selbst wenn man den Gerechten für gerecht und den Schuldigen für schuldig erklären will). Der Grund davon ist: כי השחד יעור עיני חכמים (Exod. 23, 8: כי השחד יעור פקחים), dass der Richter durch die Bestechung nicht mehr recht sieht und sein Urteil durch Voreingenommenheit getrübt wird, so dass er wider seine Absicht das Recht beugt. דברי צדיקים. Onk. zu Exod. 23, 8 übers. פתגמין תריצין (gerade Worte); Jon. erklärt ge-

nauer: פתגמין תריצין דמכתבין באוריתא, die geraden Worte, die in der Thora geschrieben stehen, also die Worte des Gesetzes. Deut. 4, 8 wird חקים ומשפטים צדיקים ebenfalls von Jon. mit קיימין ודינין תריצין übersetzt (Onk. קשיטין, dass.). So erklärt auch Mechilta: משנה דברים המצודקים הנאמרים בסיני (man ändert die gerechten Worte, die auf dem Sinai offenbart wurden). So auch Raschi und Saadias (zitiert bei Ibn-Esra). צדיקים wird demnach als ein zu דברי gehöriges Adjektiv betrachtet. Wenn Ibn-Esra dagegen einwendet, dass דברי im st. constr. steht, so haben Heidenheim und Mecklenburg mit Recht erwidert, dass im Hebr. auch das Subst. zu dem dasselbe bestimmenden Adjektiv im st. constr. gesetzt werden kann, wie מלאכי רעים (Ps. 78, 49), נטעי נעמנים (Jes. 17, 10). חלוני שקופים (1. Kön. 6, 4 nach der Erkl. mehrerer Comment. vgl. Ew. 287 a). Eine andere Erklärung ist noch im T. Jon. zu Exod. und an unserer Stelle vertreten, welche lautet: מילי זכאין בפומהון בישעת דינא (ומקלקל) ומערבב. Demnach sind die צדיקים die rechthabende Partei (בעלי דינין), und דברי steht im Genetiv-Verhältnis zu צדיקים. Die gerechte Partei wird, wenn es ihr bekannt ist, dass der Richter von der andern Partei bestochen worden, in ihren Reden und Einwendungen (טענות) verwirrt und verkehrt sein und sie nicht gehörig vorbringen können. Diese Erklärung ist aber schwerlich richtig, da ja die streitende Partei gewöhnlich nichts davon weiss, dass die Gegenpartei die Richter bestochen hat. Knobel zu Exod. erkl. „und verdreht die Sachen der Gerechten“, macht, dass der Rechthabende, der nicht besticht, verurteilt wird, und verwandelt sein gutes Recht in Unrecht. Allein dies bewirkt die Bestechung doch nicht unmittelbar, sondern nur entweder dadurch, dass der Richter absichtlich das Recht beugt, was schon in לא תטה משפט enthalten ist und hier nicht gemeint sein kann, oder dadurch, dass der Richter keine rechte Urteilskraft hat, was wieder bereits mit יעור עיני חכמים ausgesagt ist. Dem Sinne nach richtig erklärt Schultz, indem er צדיקים auf die Richter bezieht und unter דברי צדיקים den Urteilsspruch der gerechten Richter versteht, die צדיקים entsprechen dann den חכמים. Doch kann צדיקים nicht gut auf den gerecht sein wollenden Richter bezogen werden, und es bleibt ausserdem noch unerklärt, wieso durch die Bestechung der verkehrte Urteilsspruch entsteht. Wir haben daher die Erklärung von Onk. und Raschi beibehalten. Die דברי צדיקים sind die משפטים צדיקים der Thora, des Gesetzes. Diese legt der לוקח שחד nicht richtig aus, er verkehrt ihren Sinn in das gerade Gegenteil, weil er für seinen Gönner eine Rechtfertigung

(זכות) suchen will. Demnach enthält die Warnung eine Steigerung. Zuerst wird gesagt: יעור עיני חכמים; der Richter hat nicht die richtige Urteilskraft. Wenn er nur durch die eigene חכמה das Urteil schöpfen soll, so wird er nicht das Richtige sehen; ja noch mehr ויסלף דברי צדיקים; selbst da, wo die Worte des Gesetzes deutlich für den Andern sprechen, und der Richter keiner eigenen Urteilskraft bedarf, wird der Bestochene die geraden Worte in ihr Gegenteil verkehren. — צדק צדק, die Verdoppelung hebt das Wort nachdrucksvoller hervor (vgl. Lev. 13, 45; Ez. 21, 14; 32). Nach Sifre ist dieses Gebot an ganz Israel gerichtet: הלך אחר ב"ד שיפה (suche das beste Gericht auf). Der Zweck ist, למען תחיה, wie c. 4 v. 1. Es wird zunächst zum gegenwärtigen Geschlechte gesprochen; aber aus dem Fehlen des ובאת lässt sich schliessen, dass der Satz auch für die Folgezeit seine Anwendung haben soll, wie Sifre bemerkt: שמנוי הדיינים כדי להחיות את ישראל ולהושיבם על אדמתם. Die Gerechtigkeit ist die Hauptsäule des Staates; ohne sie hat derselbe keinen Bestand.

VV. 21—22. 21. Pflanze dir keine Aschera, überhaupt keinen Baum, neben dem Altare des Ewigen, deines Gottes, den du dir machen wirst. 22. Und richte dir keine Standsäule auf, welche der Ewige, dein Gott, hasst.

C. 17, V. 1. Opfere nicht dem Ewigen, deinem Gotte, ein Rind oder ein Lamm, an welchem ein Fehler ist, irgend etwas Schlechtes, denn ein Greuel ist es dem Ewigen, deinem Gotte.

Diese drei Gebote sind schwer mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang zu bringen. Schon unsere Weisen (Ab. sara 52 a) haben den Zusammenhang dadurch zu erklären gesucht, dass sie bemerken: כל המעמיד דיין שאינו הגון כאלו מעמיד אשרה (die Anstellung eines unwürdigen Richters gleicht der Pflanzung einer Aschera). Es wäre demnach hier mit dem Verbote, eine Aschera zu pflanzen, zugleich gewarnt, einen unwürdigen Richter anzustellen. Ibn-Esra meint, dass diese Verbote deshalb hierher gestellt worden sind, weil es die erste Aufgabe der Richter ist, dem Götzendienst zu steuern, und die hier verbotenen Gegenstände, אשרה und מצבה, zum Götzendienst gehören. Ebenso Schultz, während Keil sich damit begnügt, zu bemerken, dass die Schrift beispielsweise einige straffällige Vergehen beschreibt, die die Richter bestrafen sollen. Abarbanel meint ebenfalls, wie unsere Weisen, dass die drei Verbote eine Beziehung zum Richter-Gesetze haben. Die Richter dürfen erstens nicht נכרים (Götzendiener) sein, wer solche zu Rich-

tern macht, der baut eine אשרה neben dem Altar Gottes; zweitens dürfen die Richter nicht עמי הארץ (Unwissende) sein; solche Richter gleichen einem stummen Steine, der מצבה, die Gott hasst; drittens dürfen die Richter nicht von schlechtem Charakter sein. Wer einen solchen Richter einsetzt, der gleicht einem, der ein mit einem Fehler behaftetes Tier Gott zum Opfer darbringt. Man sieht, dass alle diese Erklärungen nicht befriedigen, und dass man höchstens erstere und letztere homiletisch verwerten kann. Wir werden vielleicht der Lösung näher kommen, wenn wir betrachten, dass in Exod. 20, 24ff. ebenfalls Gesetze über den Gottesaltar vorkommen, dann unmittelbar darauf mit ואלה המשפטים וגו' die Rechte verkündet werden. Mit Recht bemerkt dort die Mechilta: נמצאנו למדין שסנהדרין באין בצד מזבח, wie auch in der Tat das Synedrium in der לשכת הגזית beim Heiligtum seinen Sitz hatte. Das Hintreten vor Gericht wird in Exod. 21 mehrmals mit נקרב אל האלקים bezeichnet. Sagt dieser Ausdruck zunächst nur, dass beim Gerichte im Namen Gottes Recht gesprochen wurde, so mag man doch schon in frühester Zeit auch zum Ort der Gerichtsbarkeit die Nähe des Heiligtums gewählt haben, um eben diesen Gedanken auszudrücken, dass das Gericht im Namen Gottes handelt (vgl. Graf D. M. Z. XVIII S. 309ff.). Dieses Nebeneinandersein des Gerichtes und des Heiligtums mag auch dazu Veranlassung gegeben haben, die Vorschriften über Richter und Altar zusammenzustellen. Der Zusammenhang unserer drei Vorschriften mit dem Vorhergehenden wird sich aber noch besser erklären lassen, wenn wir auf den Geist derselben näher eingehen. אשרה und מצבה waren Anstalten, welche die Heiden bei ihrem Götzendienste vorzüglich in Anwendung brachten. Sie hatten zwar auch Altäre. Aber da Gott nur die אשרה und מצבה hasste und verabscheute, Altäre aber auch beim Gottesdienste gebot, so muss sicherlich gerade der אשרה und מצבה eine Bedeutung beigelegt worden sein, die sie als specifisch für abscheuliche Götzenkulte bestimmte Institute kennzeichnete. Um den heidnischen Götzendienst nicht aufkommen zu lassen, hat das Gesetz die Einheit des Heiligtums angeordnet und fürs erste befohlen (12, 2ff.) gleich nach der Einnahme Kanaans alle Kultusstätten der Heiden zu vernichten und für Gott nur eine einzige Kultstätte zuzulassen, an der alle Opfer dargebracht werden sollen. Nachdem nun die Schrift im einzelnen näher bestimmt hat, welche heiligen Gaben nach dem Heiligtume gebracht werden sollen und zu welchen Zeiten die Israeliten beim Heiligtume erscheinen sollen, ordnet das Gesetz weiter

an, dass die Handhabung der Gerechtigkeit nicht auf den einen heiligen Ort beschränkt sein, sondern in allen Städten Israels ihren Platz finden soll. Trotzdem das Heiligtum nur ein einziges sein muss, sollen dennoch der Stätten, wo im Namen Gottes Recht gesprochen wird, sehr viele sein. Diese Gottesstätten (אלקים נצב בעדת אל) sind vom Gesetze gestattet, indem dadurch die Einheit des Heiligtums nicht beeinträchtigt wird. Dagegen, sagt die Thora, muss das Heiligtum Gottes vor Entweihung sorgfältig geschützt werden. Es darf in dasselbe nichts von aussen eindringen, das mit dem Götzendienste zusammenhängt oder sonst ein Greuel ist dem Ewigen. Die das Heiligtum Gottes betreffenden Gesetze sind also folgende: Das Heiligtum sei nur eines. Diesem Heiligtume gehört alles, was man Gott gibt. Dahin muss man zu bestimmten Zeiten wallfahren. Doch sollen die Gerichtsstätten, die ebenfalls Gottestätten sind, allüberall im Lande errichtet werden. Das eine Heiligtum Gottes muss aber auch vor götzendienerischen Gebräuchen und von Gott verabscheuten Opfern bewahrt werden. Es soll zwar das Gottesrecht, das eigentlich im Heiligtum seinen Ursprung und seinen Hauptsitz hat, hinaus ins ganze Land getragen werden. Es darf aber nichts Profanes von aussen ins Heiligtum kommen.

לא תטע לך אשרה כל עץ ist bereits oben S. 136 f. erklärt worden. Sifre bemerkt, hier werde gewarnt, dass man auf dem Tempelberge keinen Baum pflanze und kein Haus baue. Doch meint Ramban, dass בונה בית nur מדרבנן verboten ist, der v. aber nur als אסמכתא dient.*) מצבה ist ebenfalls oben S. 136 erklärt. אשר שנא. Obgleich zur Zeit der Väter die מצבה von Gott gebilligt war, da Jakob mehrmals eine solche aufrichtete; ist sie dennoch später verhasst geworden, nachdem die Kanaaniter sie zum Götzendienst gebrauchten (Raschi nach Sifre). לא תזבח — כל דבר רע, vgl. oben S. 252. Sifre sieht hier in כל דבר רע ein Verbot für פגול, s. Lev. I 252 f. Nicht nur Fehlerhaftes zu schlachten ist verboten, sondern noch mehr, das Opfer durch unrechte Gedanken während des Schlachtens unbrauchbar zu machen. Aus dem Satz כי תועבת וגו' lernen wir,

---

*) Sifre bemerkt ferner: אשר תעשה לך לרבות הבמה, die Worte: „den du dir machst" schliessen auch die Bama mit ein. Man durfte also auch bei den Bamot, die in den ersten 14 Jahren nach dem Einzuge in Kanaan gestattet waren (vergl. oben S. 148—152) keinen Baum pflanzen. Dadurch ist die Verordnuung dieser Vorschrift an dieser Stelle noch besser begreiflich. Es sollte das Verbot für alle Kultstätten im Lande gelten, wie die Gerichte בכל שעריך eingesetzt werden.

dass Alles was Gott verabscheut, nicht geopfert werden darf, z. B. רובע ונרבע מוקצה ונעבד (vgl. Sifre und Lev. I 112f.).

VV. 2—5. Wenn in deiner Mitte, in einem deiner Tore, die der Ewige, dein Gott, dir gibt, ein Mann oder eine Frau gefunden wird, welche tut, was in den Augen des Ewigen, deines Gottes, böse ist, seinen Bund zu übertreten. 3. Er geht nämlich hin und dient andern Göttern und wirft sich vor ihnen nieder, vor der Sonne oder vor dem Monde oder vor dem ganzen Himmelsheere, was ich verboten habe. 4. Und es wird dir angezeigt, und du hörst es und untersuchest genau, und siehe, es ist wahr, begründet die Aussage, es ist geschehen diese Greueltat in Israel. 5. So sollst du diesen Mann oder diese Frau, welche diese böse Sache getan haben, zu deinen Toren hinausführen, den Mann oder die Frau, und steinige sie mit Steinen, dass sie sterben.

Knobel bemerkt, die vorliegenden Bestimmungen würden angemessener bei 13, 2—19 stehen, wo die Strafen für die Verführung zum Götzendienste und für den Abfall einer ganzen Gemeinde festgesetzt sind. Allein hier ist nur ein Exempel für das Gerichtsverfahren in den einzelnen Städten gegeben, und unser Fall wird gewiss nicht ohne Absicht von den Gesetzen über die Verführung unterschieden. Die Verführer müssen strenger bestraft werden als die Sünder selbst. עיר הנדחת kommt oben nur deshalb vor, weil dort auch מדיחיה מתוכה, die Verführer aus derselben Stadt sind, die Stadt also Verführerin und Verführte zugleich ist. כי ימצא. Mit Recht bemerkt Sifre: בעדים, was aus v. 6 (על פי שנים עדים יקום) bewiesen ist. Hieraus schliesst Sifre durch Analogismus (בנין אב) dass, wo in der Thora כי ימצא gesagt wird, immer ein Befund durch Zeugen zu verstehen ist. באחד שעריך וגו׳, ähnlich oben 13, 13. איש או אשה wird nach Sifre hier deshalb hervorgehoben, weil bei עיר הנדחת die Stadt nur dann gerichtet wird, wenn sie durch Männer verführt worden (oben S. 188); es muss daher hier gesagt werden, dass die götzendienerischen Frauen ebenso strafbar sind, wie die Männer; אשר יעשה Masc. wegen איש. לעבור בריתו, unter ברית ist hier das Bundesgesetz Gottes, die zehn Gebote, verstanden; vgl. Exod. 34, 28 und oben 4, 13 (את בריתי — עשרת הדברים), vgl. auch Jos. 7, 11; 15; 23, 16. Es wird aber sofort das wichtigste Gesetz dieses Bundes als übertreten angeführt, das Verbot vom Götzendienst. Unsere Stelle hält sich an den Decalog. ויעבוד אלהים אח״ים וישתחו להם entspricht dem — לא יהי׳ לך אלהים אחרים — לא תשתחוה להם ולא תעבדם,

und ולשמש ולירח ולכל צבא השמים ist nur eine Umschreibung des im Decalog genannten פסל כל תמונה אשר בשמים. Noch deutlicher blickt unsere Stelle auf 4, 19 zurück, wo es heisst: ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכבבים כל צבא השמים ונדחת והשתחוית להם ועבדתם וגו׳. In der Erwähnung des Gestirndienstes an letzterer und an unserer Stelle haben manche Kritiker ein Argument zu finden geglaubt, dass das Deut. in die Zeit Josija's zu setzen sei. Man glaubt, diese Stellen setzen die Existenz des Gestirndienstes unzweifelhaft voraus. Nun aber ist von einer Einführung des Gestirndienstes in Juda erst unter Manasse die Rede (2. Kön. 21, 3ff. 2. Chr. 33, 3ff.), und die Propheten der josianischen Zeit polemisieren ebenfalls gegen den Gestirndienst (vgl. Jer. 7, 18; 19, 13; 44, 17ff. Zeph. 1, 5). Demnach müsse das Deut. auch in jener Zeit entstanden sein. Allein dieses Argument ist bereits von Schultz S. 37f. und mit einer besondern Ausführlichkeit von Kleinert S. 105ff. entschieden zurückgewiesen worden. Es ist unbedingt falsch, wenn behauptet wird, dass vor der Zeit Josija's der Gestirndienst in Israel unbekannt war. 2. Kön. 17, 16 wird berichtet, dass im Reiche Israel längst vorher die Anbetung der Gestirne im Schwange gewesen (vgl. Jes. 17, 8). Nach Richter 2, 13 haben die Israeliten schon zur Richterzeit den Baal und die Astarte verehrt. Nun ist aber Baal der Sonnengott und Astarte die Mondgöttin. Diese Gottheiten waren hauptsächlich Gegenstand der alten kanaanitischen Kulte. In ein Haus der Astarte werden Sauls Waffen gelegt (1. Sam. 31, 10). Die Residenz des Königs Og hies עשתרות קרנים (Gen. 14, 5), die so benannt wurde nach der als Mondgöttin unter dem Bilde eines gehörnten Stierkopfes verehrten Astarte. Eine andere kanaanitische Stadt hiess בית שמש (Jos. 21, 16), was auf einen Sonnenkultus schliessen lässt, und schon der Decalog verbietet Bilder von Himmelsgestirnen anzubeten. Ueberdies ist es allgemein anerkannt, dass die Astrologie und Gestirnanbetung der mesopotamischen Völkerschaften in uralte Zeit hinaufreicht (vgl. Ges. Jes. III, 349 ff.), und es ist nicht zu bezweifeln, dass von dort ausgehende Einflüsse das ganze vorderasiatische Völkerleben durchzogen haben. Ausserdem ersieht man gerade, dass der später in Juda eingeführte Gestirndienst dem Deut. fremd ist. Denn gerade die bei Jer. so oft vorkommende Himmelskönigin wird hier nicht erwähnt, und zu beachten ist auch, dass der Name ה׳ צבאות, der Gott als erhaben über alle Himmelsheere bezeichnet, im Deut. noch nicht vorkommt, woraus Ew. (DMZ. 1840, 418)

gar den Schluss gezogen hat, dass die Astrologie und Astrolatrie den ältesten Zeiten fremd gewesen ist; und doch sollte dieses Buch erst zur Zeit Manasses entstanden sein! — אשר לא צויתי, was ich nicht geboten, soviel als: was ich verboten. Mose spricht hier, wie oft im Deut., im Namen Gottes. Die LXX haben nach מגילה 9 b hier so übersetzt, als stände לא צויתי לעובדם (deren Dienst ich nicht geboten habe). Merkwürdig ist, dass der Sifre den v. so anführt, als wenn er לעבדם im Text gehabt hätte. Es heisst das. כשהוא אומר לעובדם להביא את המשתף *). Der Ausdruck לעובדם verbietet auch die „Beigesellung", d. h. die göttliche Verehrung eines anderen Wesens in Verbindung mit dem Gotte Israels, vgl. hierüber ausführlich meine Schrift: „Der Schulchan Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen" 2. Aufl. S. 144—148. Vgl. auch Hirsch zu Exod. 22, 19 und oben S. 57.

ודרשת היטב kann, wenn auch zum Vordersatz gezogen, dennoch das Gebot des Nachforschens indirekt enthalten (Ueber die חקירות und בדיקות oben S. 188). והנה אמת וגו׳ wie oben 13, 15. — והוצאת אל שעריך. Nach Sifre ist hier nicht vom Gerichtstor die Rede, sondern vom Tore der Stadt, wo der Götzendiener seinen Götzendienst getrieben (vgl. כתובות 45 b). Die Hinrichtung wurde ausserhalb der Stadt vollzogen; so auch in der Wüste ausserhalb des Lagers (vgl. Num. 15, 35 und Lev. 24, 14). Vielleicht sollte damit der Ausschluss des Sünders aus der Gemeinde angedeutet werden (Schultz, Keil). Dagegen erklären die Mechilta (Midr. Tann. 100) und die Targumim שעריך als die Gerichtshöfe (בתי דינין), ebenso oben v. 2. Es wird nochmals nachdrücklich hervorgehoben את האיש או את האשה, dass hier kein Unterschied zwischen Mann und Weib gemacht wird**). וסקלתם באבנים an einer andern Stelle (Lev. 20, 2) באבן, daher Sifre: לא מת בראשונה ימות בשנייה; (M. Sanhed. vgl. Lev. III 6) und ומתו lehrt, dass keine andere Tötung, hinzukommt, sondern nur שתהא סקילה מיתתן die Steinigung bewirke den Tod.

---

*) Nach Pardo allerdings ist hier auf das לעבדם in 28, 14 Bezug genommen.

**) Die Mechilta (Mid. Tann. 100) bemerkt: אל שעריך אלו בתי דינין איש ואשה אתה מוצא לשעריך ואי אתה מוצא כל העיר כולה לשעריך מיכן אמרו אין עושין עיר הנידחת אלא בית דין של שבעים ואחד. Demnach lehrt את האיש או את האשה, dass nur bei einzelnen Verbrechern ein Synhedrium von dreiundzwanzig zu verurteilen befugt ist; dagegen kan n eine ganze Stadt (עיר הנידחת, oben S. 186 ff.) nur durch den obersten Gerichtshof von einundsiebzig gerichtet werden. Ebenso der Talmud Sanhed. 16 b. Die Frage von Hirsch: וצ״ע דהא האי אל שעריך הוא שער שעבד בו ולא שער שנידון בו erledigt sich angesichts der Mechilta, die שעריך als בתי דינין erklärt.

V. 6—7. Auf die Aussage zweier Zeugen oder dreier Zeugen soll der Todesschuldige getötet werden, er soll nicht getötet werden, auf die Aussage eines Zeugen hin. 7. Die Hand der Zeugen soll zuerst wider ihn sein, um ihn zu töten, und die Hand des ganzen Volkes nachher, und du sollst das Böse aus deiner Mitte hinwegschaffen.

C. 19, 15 wird diese Vorschrift, dass nur zwei oder drei Zeugen entscheiden können, wiederholt. Hier wird das Gesetz nur bei דיני נפשות angeordnet, weiter für andere Fälle (s. Sifre weiter). Hier bei der Todesstrafe heisst es: שנים עדים, während 19, 15, wo auch vom Zivilprozess gesprochen wird, שני עדים steht. Darin ist die Halacha (Makkot 6) angedeutet, dass bei דיני נפשות die Zeugen zusammen den Tatbestand gesehen haben müssen, wogegen bei דיני ממונות auch getrennte Zeugen (עדות מיוחדת) zugelassen werden. Der Dual שנים bedeutet „ein Paar“, während שני עדים auch zwei vereinzelte Zeugen bezeichnen kann (Lbl. d. jüd. Pr. 1879, 27). Dass „zwei oder drei“ steht, wird von unsern Weisen so ausgelegt, dass die Schrift das Zeugnis von drei dem von zwei gleichstellt (s. Raschi). יומת המת, der zum Sterben bestimmte (vgl. Gen. 20, 3, Jes. 38, 1, Sach. 11, 9). יד העדים; Sifre: מצוה ביד העדים להמיתו; zuvörderst ist es den Zeugen geboten, ihn zu töten, wenn er aber durch die Zeugen nicht getötet worden, sollen Andere ihn töten (vgl. ob. 13, 10).

Der oberste Gerichtshof.

V. 8—11. Wenn dir eine Sache zur Entscheidung zu schwierig ist, zwischen Blut und Blut, zwischen Recht und Recht und zwischen Schaden und Schaden, überhaupt strittige Sachen in deinen Toren, so mache dich auf und gehe hinauf zu dem Orte, den der Ewige dein Gott, erwählen wird. 9. Und komme zu den Priestern, den Leviten, und zu dem Richter, welcher in jenen Zeiten sein wird, und frage, und sie werden dir das Entscheidungswort sagen. 10. Und du sollst tun nach dem Worte, das sie dir sagen werden von jenem Orte aus, den der Ewige erwählen wird, und handle sorgfältig ganz so, wie sie dich lehren. 11. Nach der Lehre, die sie dich lehren, und nach der Entscheidung, die sie dir sagen werden, sollst du handeln, weiche nicht ab von dem Worte, welches sie dir sagen, rechts oder links.

כי יפלא ממך, wenn dir zu schwierig ist (vgl. 30, 11, Gen. 18, 14). למשפט, zur Entscheidung, zum Urteilsspruch. בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע. Die meisten neueren Commentare halten im Anschluss

an Ibn-Esra sämtliche hier aufgezählten Beispiele für rein judiciarische Angelegenheiten und erklären demgemäss, „בין דם לדם zwischen Blut und Blut" spricht von einer Schwankung in Blutstreitigkeiten, etwa zwischen vorsätzlichem und unvorsätzlichem Totschlag; „בין דין לדין zwischen Recht und Recht" handelt von einem Zweifel, bei wem von zwei Streitenden das Recht sei; „בין נגע לנגע zwischen Schlag und Schlag" enthält den Fall, dass eine Ungewissheit entsteht in Betreff eines Schlages oder einer körperlichen Misshandlung, die Einer vom Andern erlitten hat. Auch Ramban gibt zu, dass dem einfachen Sinne nach hier nur von Rechtshändeln gesprochen wird; nur erklärt er, die Rechtsstreitigkeiten seien bloss deswegen als Beispiel angeführt, weil hierbei leichter Ungewissheit und Meinungsverschiedenheiten eutstehen können, in Bezug auf die folgenden Vorschriften über die Entscheidung des hohen Gerichtes aber seien alle Religionsgesetze einander gleich, darauf weise das על פי התורה in v. 11 hin. Wenn wir aber auch mit Ramban genötigt sind, die Deutungen der einzelnen Worte unseres Verses (17, 8) in Sifre und Sanhedrin 87a als דרש*) und nicht als פשט zu erklären, und wenn auch nach seiner Ansicht selbst bei der Voraussetzung, es seien hier nur Beispiele von Rechtsfällen erwähnt, die von der Tradition geforderte Anwendung unseres Gesetzes auf alle Gebote der Thora in der Schrift vollkommen begründet erscheint, indem eine Unterscheidung zwischen judiciellen und anderenreligiösen Dingen als unstatthaft erklärt werden muss, so glauben wir dennoch betonen zu müssen, dass unsere Stelle ausdrücklich auch die Entscheidung über rein religionsgesetzliche Fragen dem Obergerichte überlässt; denn das Wort נגע darf keinesfalls hier eine andere Bedeutung haben, als es zumeist in der Schrift hat, wo es identisch ist mit נגע צרעת. Ueberhaupt wird überall nur eine von Gott gesandte Plage נגע genannt; die einzige Stelle (Sprüche 6, 33), die man dafür beigebracht hat, dass dieses Wort auch für „Schlag von Menschen" gebraucht wird, muss auch mit Ibn-Esra das. so erklärt werden, dass von göttlichen Plagen die Rede ist. Um so weniger darf im Deut. 17, 8 diesem Worte eine andere Bedeutung als „Schaden des Aussatzes" beigelegt werden**), weil die Stelle Deut. 21, 5, wo angeordnet

*) Eine Erklärung, deren Inhalt, wie wir weiter sehen werden, keineswegs dem einfachen Sinne widerspricht.

**) So übersetzen auch die Targumim und der Syrer, und so erklären Raschi, Raschbam u. A.

wird, nach der Aussage der Priester zu entscheiden כל ריב וכל נגע, bestimmt für diese Auffassung spricht. Hier kann unmöglich נגע die Bedeutung „Schlag“ haben, wie viele Ausleger wollen, da Prozesse über körperliche Misshandlungen schon in כל ריב enthalten sind. Ueberdies lehrt ja Deut. 24, 8 mit klaren Worten, das eben נגע צרעת dasjenige ist, wobei den Priestern die letzte Entscheidung zukommt.

Den zuverlässigsten Kommentar über vorliegendes Gesetz liefert aber die für unsere Untersuchung besonders wichtige Stelle 2. Chr. 19, 4—11. Es wird dort erzählt: Der König Josaphat zog umher durch das ganze Land Juda, „von Beër Scheba bis zum Gebirge Ephraim“, bekehrte das Volk zu dem Gotte seiner Väter und stellte in allen festen Städten Richter an, die er ermahnte, stets in Gottesfurcht Recht zu sprechen und zu bedenken, dass der Ewige im Gerichte gegenwärtig sei (v. 4—7). Auch in Jerusalem setzte Josaphat Richter ein, „von den Leviten und Priestern und von den Stammhäuptern Israels für das Gericht Gottes und für die Streitsachen“. Auch diesen trug er auf, in Gottesfurcht und Treue ihres Amtes zu walten, und sprach ferner zu ihnen: „Und jede Streitsache, die zu euch kommt von euren Brüdern, die in ihren Städten wohnen, zwischen Blut und Blut, zwischen Lehre, Gebot, Satzungen und Rechten; — sollet ihr sie belehren, dass sie sich nicht gegen den Ewigen verschulden, und Zorn komme über Euch und eure Brüder“ (8—10). In diesem jerusalemischen Gerichte war der Hohepriester Amarja „über alle Angelegenheiten des Ewigen“ gesetzt, während Sebadja, Sohn Ismaels, der Fürst des Hauses Juda „allen Angelegenheiten des Königs“ vorstand; ausserdem waren da noch Leviten als Schoterim angestellt (v. 11).

Wir erkennen sofort, dass die hier berichteten Anordnungen des Königs Josaphat nichts weiter als eine Ausführung der Thoragesetze Deut. 16, 18 und 17, 8 ff. darstellen. Zuerst setzte der König in jeder Stadt Richter ein, gerade so, wie es das Gesetz Deut. 16, 18 vorschreibt. Die darauf (2. Chron. 19, 6—7) folgende Ansprache des Königs an die Richter enthält ebenfalls Sätze aus der Thora („denn nicht für Menschen richtet ihr, sondern für Gott“ nach Deut. 1, 17; „Bei Gott ist kein Ansehen der Person und keine Annahme von Bestechung“ nach Deut. 10, 17). Bei der darauf gemeldeten Einsetzung des Obergerichtes in Jerusalem wird offenbar die Ausführung des Gesetzes Deut. 17, 8 ff. berichtet. Die Worte בין דם לדם sind eben diesem Gesetze entlehnt. Wenn nun

anstatt בין דין לדין und ובין נגע לנגע des Deut.'s von der Chronik בין תורה למצוה לחקים ולמשפטים gesagt wird, so hat sie damit die Erklärung gegeben, dass der Pentateuch nicht bloss von Rechtsfragen spricht, sondern alle religionsgesetzlichen Angelegenheiten der Entscheidung des Obergerichts überweist.

Doch hat die Thora nur einige Beispiele aus dem Gebiete des ganzen Gesetzes hervorgehoben, ebensowohl hier wie in Deut. 21, 5. Wenn nach Lev. 10, 10 f. die Priester berufen sind, zu unterscheiden zwischen Heiligem und Profanem, zwischen Unreinem und Reinem und die Kinder Israel alle Gesetze zu lehren, so kann in Deut. 21, 5 „jede Streitsache und jeder Aussatzschaden" nur als eine Exemplifikation von Rechts- und anderen Religionsgesetzen (דינים und איסורים) betrachtet werden. Von letztern wird כל נגע als die schwierigste und zu den meisten Fragen Veranlassung bietende Partie*) hervorgehoben. In derselben Weise sind die Beispiele auch in unserem Gesetze Deut. 17, 8, gewählt; nur sind hier zweierlei Rechtsfälle namhaft gemacht: kriminalrechtliche (דם) und zivilrechtliche (דין), worauf dann mit נגע ein Fall aus dem religonsgesetzlichen Gebiete angeführt wird. Zur Zeit, da das Gesetz gegeben wurde und sämtliche Vorschriften, des schriftlichen wie mündlichen Gesetzes, den Richtern wenigstens, bekannt waren, konnten auch nur in den erwähnten und ähnlichen Fällen, wo die Kenntnis des Gesetzes allein oft nicht genügte, sondern zur Anwendung einer allgemeinen Regel auf den vorliegenden besondern Fall höhere Einsicht und Urteilskraft erforderlich war, Zweifel und Meinungsverschiedenheit entstehen. Später zur Zeit des Josaphat dagegen hatte man bereits die traurige Erfahrung gemacht, dass die auf dem Sinai gegebenen Religionsvorschriften selbst in Vergessenheit geraten waren, und man scheute sich nicht mehr, die gewöhnlichen Lehren und Gebote (בין תורה למצוה וגו') als Gegenstand der Anfragen beim Obergerichte zu bezeichnen.

Ist es aber unzweifelhaft, dass auch religionsgesetzliche Entscheidungen dem hohen Gerichte zukommen, so ist auch für die Worte דברי ריבות בשעריך (Deut. 17, 8) die Erklärung der Targumim und Raschi's zu akzeptieren. Onkelos übersetzt nämlich: פתגמי פלוגתא**) דינא בקרויך, in demselben Sinne T. Jerusch. I: מלי פלוגתא בבית דיניכון; dieser Erklärung folgte auch Targ. Jon. zu Ezech. 45, 24, indem

*) In der Tannaimperiode wurden נגעים ואהלות als die schwierigsten Gesetzespartien bezeichnet (Chagiga 14 a).

**) Vulg: „et judicum intra portas tuas videris verba variari."

er dort ועל ריב mit ועל פלגות דינא übersetzt, und Raschi zu Deut. 17, 8 verlässt merkwürdigerweise den דרש des Sifre, um dem einfachen Sinne nach zu erklären: „Die Weisen der Stadt werden über den Gegenstand kontroversieren, der eine wird für unrein, der andere für rein, der eine schuldig, der andere unschuldig erklären“ (s. Misrachi). Auch aus Tosefta Chagiga II, cit. Sanhedrin 88 b, ist zu ersehen, dass in früheren Zeiten das Synhedrium durch seine Entscheidung alle Kontroversen schlichtete. Dieser Erklärung steht eine andere gegenüber,*) nach welcher דברי ריבות als allgemeiner Begriff die vorher genannten Rechtssachen zusammenfasst. In der Tat hängt die Erklärung dieser Worte von dem Sinne des בין נגע לנגע ab. Sind die hier aufgezählten Fälle sämtlich Rechtssachen, dann lässt sich annehmen, dass zuletzt die besonderen Fällle in דברי ריבות zusammengefasst sind (wiewohl auch dann noch die Schwierigkeit bliebe, dass ja schon בין דין לדין die Rechtsfälle im allgemeinen bezeichnet). Wenn aber, wie eben gezeigt worden, mit נגע ein zweifelhafter religionsgesetzlicher Fall gemeint ist, so erklärt sich die Stelle am einfachsten, wenn unter דברי ריבות eine Meinungsverschiedenheit der Richter verstanden wird. Der ganze Satz wird hiernach folgendermassen erklärt: Wenn dir schwierig sein wird zu entscheiden entweder zwischen Blut und Blut, oder zwischen Recht und Recht, oder zwischen Aussatzschaden und Aussatzschaden, Dinge, die Gegenstand der Kontroverse sind an deinen Gerichtstoren; so mache dich auf und ziehe nach der auserwählten Stadt. (Auch in 2. Chron. 19, 10 kann ריב nur die Meinungsverschiedenheit unter den Ortsrichtern bezeichnen, da sonst bei תורה למצוה kein Streit entstehen kann).

Unsere Auffassung wird auch durch v. 12 unterstützt, wonach der Mann, der sich aus Uebermut (בזדון) dem Obergerichte widersetzt, mit dem Tode zu bestrafen ist. Wenn manche Ausleger (z. B. Knobel, Schultz) meinen, es werde hier von den streitenden Parteien gesprochen, so hat man ihnen mit Recht entgegnet, dass in unserem Gesetze nicht die Prozessierenden, sondern die Richter angeredet werden. Es wird hier keineswegs von einer Apellation der Parteien an eine höhere Instanz**) gesprochen; das Obergericht wird nicht als Apellationsgericht erklärt, sondern hat nur den Ortsgerichten Auskunft zu geben, wo diese nicht entscheiden können.

---

*) S. Ibn. Esra u. a. Comment.

**) Vgl. Choschen Mischpat § 14.

Von den Prozessierenden könnte auch nicht gesagt werden, wer dem Obergerichte nicht Folge leistet, soll des Todes sein, da ja an diesen wider ihren Willen das Urteil des Richters vollzogen wird*). Es kann hier vielmehr nur vom Ortsrichter gesagt sein, dass er dem Urteilsspruche des Obergerichtes sich nicht widersetzen dürfe. Es wäre aber höchst auffallend, wenn ein Ortsgericht, das selbst über einen Rechtsfall keine Auskunft zu geben wusste und dieserhalb sich an den höchsten Gerichtshof gewandt, nachträglich wenn der Bescheid von dort eintrifft, aus Mutwillen (בזדון) demselben keine Folge leisten sollte. Auf eine solche unerklärliche Tat hätte die Thora gewiss nicht die Todesstrafe gesetzt, und noch dazu mit Hinzufügung der Verordnung (v. 13): „Und ganz Israel soll es hören und sich fürchten", als stände zu befürchten, dass solche Vorfälle sich häufen könnten! Anders ist es, wenn unter den Richtern eines Ortes über eine Frage eine Meinungsverschiedenheit entsteht und die Sache dem Obergerichte zur Entscheidung vorgelegt wird. Da ist es leicht denkbar, dass derjenige dessen Ansicht verworfen wurde, dennoch trotzig bei seiner Meinung verharren und sie nicht nur lehren, sondern sogar praktisch zur Geltung zu bringen sich bestreben würde. Bei solcher Insubordination würde das Ansehen des höchsten Gerichtshofes untergraben; keine Kontroverse könnte mehr entschieden werden, die Streitigkeiten würden mit jedem Tage sich mehren, und aus der einen Thora vielerlei תורות werden. Daher hat das Gesetz für die Entscheidung des Obergerichtes unbedingten Gehorsam verlangt und die Widersetzlichkeit mit dem Tode bestraft, damit die Einheit in Lehre und Leben erhalten werde. Ausdrücklich wird unsere Auffassung bestätigt von der Mischna (Sanhedrin 11, 2). Dort wird in Betreff des der obergerichtlichen Entscheidung sich widersetzenden Saken**) (זקן ממרא) gesagt: „Drei Gerichtshöfe waren dort, der eine am Eingange des Tempelberges, der zweite am Eingange des Vorhofes, der dritte in der Quaderhalle. Man kam zuerst zum Gerichte am Eingange des Tempelberges und sagte: So erklärte ich und so erklärten meine Kollegen, so lehrte ich und so meine Kollegen. Hatte das Gericht eine entsprechende Tradition, so entschied es den Fall, wo nicht, so ging man weiter an den Eingang des Vorhofes, trug dort die Kontroverse vor. Auch das dortige Gericht

*) Wenn aber von einer religionsgesetzlichen Anfrage die Rede ist, so hat das Folgende um so mehr seine Giltigkeit.

**) זקן = ein ordinierter Gesetzlehrer oder Richter.

entschied nur, falls ihm eine entsprechende Tradition zu Gebote stand, wo aber nicht, gingen alle insgesamt zum hohen Gerichte in die Quaderhalle, von welchem die Entscheidung ausging für ganz Israel, wie es heisst; „von diesem Orte, den der Ewige erwählen wird". Kehrt darauf einer zurück nach seiner Heimat und lehrt (dieser Entscheidung entgegen), wie er bisher gelehrt hat, so ist er darum noch nicht schuldig, hat er aber seine Lehre zur Praxis gebracht, so ist er des Todes schuldig".

Endlich entscheidet wieder die Chronik für unsere Auffassung. Denn wenn 2. Chron. 19, 10 gesagt wird: וכל ריב אשר יבא עליכם מאחיכם היושבים בעריהם בין דם לדם בין תורה למצוה לחקים ולמשפטים והזהרתם וגו׳ so können unter אחיכם — בעריהם nur die in v. 5 genannten שופטים der andern Städte gemeint sein; denn die andern Bewohner der andern Städte bringen ja ihre Rechtssachen nicht vor das Obergericht zu Jerusalem, sondern vor das Gericht ihrer Heimat. Ausserdem würde ja die Chronik nicht gerade nur אחיכם היושבים בעריהם nennen, wenn von den Prozessierenden die Rede wäre, sondern auch die Bewohner Jerusalems. Wenn also gesagt wird, dass jeder ריב, der von den Ortsgerichten vor das Obergericht gebracht wird, בין דם לדם בין תורה למצוה לחקים ולמשפטים, so kann da unter ריב nur eine Meinungsverschiedenheit verstanden werden, da sonst בין תורה למצוה kein Streit vorkommen kann.

וקמת ועלית wird vom heiligen Orte nicht deshalb gebraucht, weil hier geradezu von dem hochgelegenen Jerusalem gesprochen wird, sondern, wie schon Ibn-Esra zu Num. 16, 12 bemerkt, dass im Hebräischen in Beziehung auf jede Oertlichkeit, die wenn auch nicht der Lage, sondern der Bedeutung nach eine hohe ist, der Ausdruck עלה gebraucht werden kann, vgl. Num. 16, 12; Gen. 46, 31 u. a. — אל המקום. Obgleich unter המקום gewöhnlich ganz Jerusalem begriffen ist, so muss dennoch (nach Sanhed. 14 b) der Ausdruck an dieser Stelle im engern Sinne gefasst und nur auf die Quaderhalle (לישכת הגזית) in der Nähe des Heiligtums bezogen werden (vgl. Tos. das. v. מלמד und Tos. Ab. sara 8 b v. מלמד), wo der Sitz des Sanhedrin war. Unsere Weisen bemerken: מלמד שהמקום גורם. Nur neben dem Heiligtum hat das Sanhedrin eine solche Autorität, dass jede Widersetzlichkeit gegen dasselbe mit dem Tode bestraft wird; hat dasselbe an einem andern Orte seine Entscheidung getroffen, so wird der זקן ממרא nicht mit dem Tode bestraft. ובאת. Sifre bemerkt hierzu: לרבות בית דין שביבנה. Dies schliesst auch das hohe Gericht zu Jabne mit ein. Jeruschalmi (Sanhed. 11, 3) erklärt:

לשאילה, dass auch das Sanhedrin in Jabneh (wo es nach der Zerstörung Jerusalems seinen Sitz hatte) über zweifelhafte Dinge befragt werden und dessen Entscheidung befolgt werden soll. Doch kann der sich gegen diese Entscheidung Widersetzende nicht mit dem Tode bestraft werden.

Ausser den Fragen, welche die Ortsgerichte nicht entscheiden konnten, mussten noch viele besonders wichtige Angelegenheiten von vorne herein dem hohen Gerichte zur Entscheidung vorgelegt werden. Es darf dabei nicht auffallen, wenn der Gerichtshof alle Befugnisse eines Senates besitzt, da das israelitische Richteramt nicht wie das moderne auf die Handhabung des Rechtes beschränkt, sondern mit grösserer Machtfülle ausgestattet war. (Finden wir ja mehrere Jahrhunderte die Richter (שופטים) mit fast königlicher Autorität bekleidet an der Spitze des Staates stehen). Ohne Zweifel sollte nach dem Willen des Gesetzgebers das Verhältnis der Untergerichte zum Obergerichte dasselbe sein, wie das der Richter in der Wüste zu Mose. Nun hatte Mose angeordnet, nicht nur die Sache, die den Richtern zu schwer ist (Deut. 1, 17), sondern überhaupt jede wichtige Sache (דבר גדול) ihm vorzulegen (Exod. 18, 22). Es muss daher der Satz: „wenn dir eine Sache zu schwierig zur Entscheinung sein wird" (17, 8), auch solche Fälle in sich begreifen, die wegen ihrer hohen Wichtigkeit von den kleinen Gerichtshöfen nicht entschieden werden dürfen. Die genauere Bestimmung der Gegenstände, welche vor das Forum der höchsten Behörde gebracht werden sollen, ist der Tradition überlassen worden (vgl. Maim. Sanhedr. 5, 1, Kle Mikdasch 4, 15*).

---

*) Das Sanhedrin hatte nach unsern Weisen folgende Befugnisse, die es teils in seiner Gesamtheit, teils durch einige seiner Mitglieder ausübte. Es hatte 1) die Aufsicht über den Kultus und das Religionswesen. Ohne seine Zustimmung durfte nicht das Tempelgebiet und die heilige Stadt erweitert werden (M. Sanhedr. 1, 5), es entschied, welcher Priester und Levite zum Gottesdienste befugt sei (M. Middot Ende), wachte besonders über wichtige Kultusakte, wie der Gottesdienst am Versöhnungstage (M. Joma 1, 3), die Bereitung eines Sündopfers für ganz Israel, פרה אדומה und עגלה ערופה (Tos. Sanhed. 3, 2), ordnete den Kalender (M. Rosch. hasch. 2, 5 ff.), sorgte für die Korrektheit der Thorarollen des Königs und wahrscheinlich auch des Tempels (Toss. Sanhed. 4, 4; Jerusch. Sanhed. 2, 4) und entschied die zweifelhaften religionsgesetzlichen Fragen (Sanded. 88b). Es hatte 2) die wichtigsten Befugnisse. Es war das Obertribunal bei allen schwierigen Rechtsfällen; nur gleichsam in seinem Auftrage konnte über Tod und Leben gerichtet werden. Nur solange als das Sanhedrin in der לשכת הגזית seinen Sitz hatte, durfte von einem jüd. Gerichte über Tod und Leben abgeurteilt werden (Sanhed. 52 b). Der Prozess

הכהנים הלוים. Was die Zusammensetzung des hohen Gerichtes betrifft, so ist in unserer Gesetzesstelle keine direkte und deutliche Anordnung darüber enthalten. Es kommt hauptsächlich darauf an, wie die Worte: „komme zu den Priestern, den Leviten, und zu dem Richter, der in jenen Tagen sein wird“ ausgelegt werden. Ueber die Bedeutung des Ausdruckes הכהנים הלוים können wir nicht einen Augenblick im Zweifel sein. Es ist dasselbe, wie הכהנים בני לוי (vgl. 17, 18 mit 31, 9) und deutet nicht darauf hin, dass im Deuteronomium die Leviten den Priestern ganz gleichgestellt seien, wie Kleinert (das Deuteronomium S. 145) behauptet, oder dass hier wenigstens den Leviten einige priesterliche Befugnisse eingeräumt werden, wie Riehm (die Gesetzgebung Moses im Lande Moab S. 39 ff.) dartun will. Der Ausdruck wird allerdings nur im Deut. und nicht in den ersten vier BB. des Gesetzes gebraucht, wo die Priester entweder als Söhne Ahrons oder ohne jede nähere Bezeichnung eingeführt werden. Dies hat aber seinen guten Grund. In den vorderen Büchern wird zumeist von Ahron und seinen eigentlichen Söhnen gesprochen; wird einmal für die Zeit nach der Ankunft ins heilige Land ein Gesetz gegeben, so steht „der oder die Priester“ ohne den Beisatz „Söhne Ahrons“ (z. B. Lev. 2, 14 ff., 14, 33 ff., 23, 9 ff.). Das Deut., welches an der Schwelle des heiligen Landes gegeben wurde, spricht nicht mehr zu der Priesterfamilie, den Söhnen Ahrons, sondern zum Priesterstande, der aber mit gutem Rechte nach seinem ältern Stammvater Lewi genannt wird. Ahron selbst wird הלוי genannt (Exod. 4, 14), und indem Ahron von Gott als der auserwählte Hohepriester bezeichnet werden sollte, wurde sein Name על מטה לוי geschrieben (Num. 17, 18). Der Stab des Ahron „vom Hause Lewi's“ blühte (Num. 17, 20); damit wurde dem Stamme Lewi eine besondere Heiligkeit zuerkannt, und Ahron wurde nur als Fürst dieses Stammes

---

über einen falschen Propheten, über eine zum Götzendienst verführte Stadt, über einen widerspenstigen Richter konnte nur vom Sanhedrin entschieden werden; ebenso war nur dieses kompetent, den Hohenpriester oder einen ganzen Stamm zu richten (M. San. 1, 5; Toss. das. 2, 2), auch die des Ehebruchs verdächtigte Frau wurde zum Sanhedrin geführt (vgl. M. Sota 1, 4). 3) hatte das Sanhedrin auch an der Leitung des Staates Anteil, indem der König, der Hohepriester und die Stammgerichte nur mit dessen Zustimmung gewählt und eingesetzt werden sollen; ebenso soll nur mit dessen Einwilligung ein nicht gebotener Krieg unternommen werden (M. Sanhed. 1, 5). 4) stand es in der Macht der Sanhedrin, Anordnungen und Bestimmungen zu treffen, welche gesetzliche Kraft hatten.

zur Priesterwürde erhoben. Der Prophet Maleachi (2, 4) bezeichnet die Pflichten des Priesterstandes als einen Bund, den Gott mit Lewi geschlossen, wie Mose seinen Segen für den Stamm Lewi mit den Auszeichnungen des Priesters eröffnet hat (Deut. 33, 8). הכהנים הלוים sind also die von Gott auserwählten, dem Stamme Lewi angehörigen Priester. Die Priester werden aber im Deuteronom. nach dem Stamme Lewi besonders da bezeichnet, wo sie als Bewahrer der Thora und als Lehrer des Gesetzes auftreten (17, 19; 18, 1; 21, 5; 24, 8; 27, 9; 31, 9; 25, s. Ibn-Esra das.). Eigentlich hat der ganze Stamm Lewi die Bestimmung erhalten „die göttlichen Rechte und Gesetze Israel zu lehren" (33, 10), und die Priester sind nur die Elite und die Vertreter des ganzen Stammes. Die כהנים הלוים sind demnach ohne Zweifel als die Gesetzeslehrer des Obertribunals zu betrachten*).

Die Priester werden auch sonst in der Thora und den Propheten als die Lehrer des Gesetzes betrachtet. Sie sollen unterscheiden zwischen Heiligem und Profanem, zwischem Unreinem und Reinem und Israel alle Gottesgesetze lehren (Lev. 10, 10—11), wie denn der Priester Eleaser faktisch an Mose's Stelle als Lehrer auftritt (Num. 31, 21 ff.). Die Priester erscheinen oft als Inhaber der Thora (Jerem. 12, 8; 18, 18; Ezech. 7, 26; 22, 26; Zefanja 3, 4): die Lippen des Priesters sollen die Erkenntnis bewahren, und aus dessen Munde sucht man Thora (Mal. 2, 7). Wenn in Deut. 19, 17 auch bei einem gewöhnlichen Ortsgerichte von den Priestern und Richtern (הכהנים והשופטים) die Rede ist, so muss angenommen werden, dass bei jedem wichtigeren Prozesse, namentlich bei Kriminalprozessen, gesetzeskundige Priester zugezogen werden sollten, welche entschieden, wie die gesetzliche Vorschrift für diesen Fall lautet. Dass die Priester beim Gerichte als die Lehrer des Gesetzes fungierten, bezeugt auch der Prophet Micha, wenn er sagt (3, 11): „Ihre Häupter richten um Bestechung, und die Priester lehren um Lohn". Die Priester, die Häupter Israels und das Königshaus waren die Faktoren, denen in erster Linie oblag, das Recht zu bewahren. Daher spricht Hosea (5, 1): „Höret dies, ihr Priester, und merket auf, Haus Israel, und ihr, Haus des Königs,

*) Wenn unsere Weisen in Sifre aus diesem Ausdrucke schliessen, dass womöglich im Sanhedrin Priester und Leviten seien, so waren sie der Ansicht, dass, wenn die Priester im Obertribunal nur als Leviten fungieren, gewiss auch Leviten dahin gehören. Indessen hat wahrscheinlich 2. Chron. 19, 8 den Sifré zu seinem Ausspruche bestimmt.

horchet hin, denn euch kommt es zu, des Rechtes zu walten". Es sind also auch hier ohne Zweifel die Priester als die Gesetzeslehrer des hohen Gerichtes zu betrachten. (Dass aber nicht nach dem Deut. den Priestern allein die Rechtspflege oblag, wie Ewald in den Altert. behauptet, sondern dass auch die Aeltesten im Gerichte waren, lehren entschieden Deut. 21, 2 ; 22, 16ff. 25, 7ff.

Fast scheint es überflüssig dem Missverständnisse zu wehren, als sei die Thora von vorne herein nur den Priestern zum Erbe gegeben worden und als könnte der „Laie" sich des Gesetzesstudiums entschlagen. Dem wird unzählige Male in der heiligen Schrift widersprochen. „Die Thora ist ein Erbteil der Gemeinde Jakobs" (Deut. 33, 4); „du sollst sie einschärfen deinen Söhnen" (Deut. 6, 7) ; „nicht soll weichen dieses Buch der Lehre von deinem Munde, und forsche darin Tag und Nacht" (Josua 1, 8) — solche und ähnliche Sätze lehren zur Genüge, dass allen Israeliten ohne Unterschied des Standes die Pflicht oblag, sich Gesetzeskenntnisse zu verschaffen und dass dies nicht das Privilegium einer Priesterkaste war. Dennoch aber erwartet das göttliche Wort, dass die Priester, durch den ihnen angewiesenen Dienst am Heiligtum sowie durch die ihnen angewiesene Lebensstellung jeder Sorge um irdische Güter und irdischen Besitz enthoben, vorzüglich sich dem Studium der Lehre hingeben und stets die geeignetsten Vertreter des Gottesgesetzes sein werden. Wenn nun der Geist, den das Gesetz beim Priester voraussetzt, in höherer Potenz bei anderen Ständen anzutreffen sein sollte, so konnte ohne Zweifel von der Wahl der Priester fürs Obertribunal Abstand genommen werden, und mit Recht lehrt Sifre (Deut. 17, 9): „Es ist ein Gebot, dass beim Gerichte Priester und Leviten seien; doch verliert es nichts an seiner Kompetenz, wenn diese Stände nicht darin vertreten sind".

Dass es aber doch wenigstens geboten ist, wo möglich, Priester in das oberste Gericht zu bringen, dürfte noch in einem andern Umstande begründet sein. Die Priester sind in gewisser Beziehung als die שלוחי דרחמנא, als die von Gott bevollmächtigten Diener des Heiligtums zu betrachten (Kidduschin 23 b). Vom Munde des Priesters sucht man deshalb die Thora, weil er einem Engel gleich den Dienst vor dem Ewigen verrichtet (Maleachi 2, 7 und Targ. Jon. das.) und auch an unserer Gesetzesstelle (Deut. 17, 12) wird der Priester als derjenige, der dort vor dem Ewigen den Dienst verrichtet (העמד לשרת שם וגו') bezeichnet. Dessen Autorität hängt also mit seinem Dienste am Heiligtume eng zusammen. Die Lehre, die

vom Diener Gottes vernommen wird, muss dem Gottesworte gleichgestellt werden, aus dem er die Lehre geschöpft. Wer sich dieser widersetzt, ist widerspenstig gegen Gott, in dessen Namen die Lehre verkündet wird. Ist es nun auch einerlei, ob der Bescheid vom Priester oder vom Richter im Namen Gottes gegeben wird, so ist doch gerade die Person des Priesters am geeignetsten, dem Volke ins Bewusstsein einzuprägen, dass die Lehren, die ihm von der obersten Behörde gegeben werden, ebenso göttlich sind, wie die Thora, welche der Obhut der Priester anvertraut worden (Deut. 31, 9). Solches Ansehen genoss auch der Priester stets im Volke, so dass מריבי כהן (die dem Priester sich Widersetzenden) als schimpflichste Bezeichnung denjenigen beigelegt wurde, welche den göttlichen Lehren zuwider handelten. Die Priester-Leviten waren also im hohen Gerichte die gesetzkundigen Diener des Gottesheiligtums, die im Namen Gottes den Ausspruch des Gesetzes verkündeten.

Schwieriger ist es zu eruieren, wer unter "השופט" zu verstehen sei, um so mehr, als unter unseren Weisen darüber eine Meinungsverschiedenheit zu herrschen scheint. R. Elieser b. Jacob, dessen Mischna in Jebamot 49 b als besonders zuverlässig gepriesen wird, hat folgende Lehre ausgesprochen: „Unter שפטיך (= deine obersten Richter) in Deut 21, 2 sind der König und der Hohepriester verstanden: der König (heisst Schofet), denn es steht geschrieben (Spr. 29, 4): Ein König erhält das Land durch Gericht; der Hohepriester (heisst Schofet), denn es steht geschrieben (Deut. 17, 9): „Komme zu den Priestern, den Leviten und zu dem Schofet, der in jenen Tagen sein wird“ (Sota 45 a)*). Hiernach also ist השפט kein Anderer als der Hohepriester. Jedoch wird R. Elieser b. Jakob einräumen, dass in v. 12 unmöglich unter השפט der Hohepriester gemeint sein kann, da dieser unmittelbar vorher unter

*) R. Ascher in seinen Tosafot fügt die Erklärung hinzu: משמע ליה שופט הממונה על הכהנים והיינו כהן הגדול. (Er verstand hierunter den Schofet, der über die Priester gesetzt ist, und das ist der Hohepriester). Diese Erklärung ist gewiss richtig. Würde man etwa annehmen, dass R. El. b. J. bloss aus der Zusammenstellung von הכהנים und השפט den Schluss gezogen, dass der Hohepriester auch Schofet heissen kann, so müsste man sich fragen, warum er nicht aus 17, 12 diese Lehre ableitet, wo הכהן dem השפט gleichgestellt wird. Eine Emendation ist aber noch weniger gestattet, da ja Sanhedrin 14 b dieselbe LA. in allen Manuskripten zu finden (vgl. Rabbinowitz). Es wäre auch unstatthaft die Worte des R. E. b. J. umzudeuten, weil sie auffällig klingen. Sie stimmen übrigens mit Josephus und Philo überein.

הכהן העמד לשרת שם verstanden ist. Auch Sifre ist der Ansicht, dass השפט jeden Richter, selbst einen Nichtpriester bezeichnen kann; denn aus diesem Ausdrucke in v. 9 wird dort die Lehre abgeleitet, dass auch ein Synhedrium, in dem keine Priester und Leviten sind, vollständig kompetent sei, die obergerichtlichen Befugnisse auszuüben*).

Um nun die Worte der Schrift zu begreifen, untersuchen wir, welche unter den verschiedenen möglichen Erklärungen die angemessenste ist. השפט mit Vater kollektivisch (= die Richter) zu fassen, geht nicht an, da in diesem Sinne weiter 19, 17 השפטים gesagt wird. Da nach v. 12 das Urteil entweder vom „Priester, der steht dort den Dienst zu verrichten vor dem Ewigen“ oder von „dem Richter“ ausgesprochen wird, so haben Knobel (Pent. III S. 272), Riehm (Ges. Mos. im Lande Moab S. 86 f., Stud. u. Kr. 1873 S. 187 f.) Dillmann u. A. in unserem Gesetze dieselbe Anordnung finden wollen, wie sie nach 2. Chron. 19, 8 ff. in dem von Josaphat kreïerten Obergerichte stattfand. Dort stehen zwei Präsidenten an der Spitze des Obertribunals; der Hohepriester לכל דבר ה׳ für alle Gott betreffenden, religiösen Angelegenheiten und der Fürst aus dem Hause Juda לכל דבר המלך für alle weltlichen Rechtssachen, (die auch der König zu entscheiden pflegte, 2. Sam. 15, 2 ff.). Der Richter in v. 9 soll nun auch der weltliche Oberrichter sein, der die erste Stelle nach dem Hohepriester einnahm. So richtig es aber auch ist, dass mit הכהן in v. 12 kein Anderer als der Hohepriester gemeint sein kann, so unhaltbar ist die Annahme, dass hier von zwei Präsidenten mit verschiedener Kompetenz die Rede sei. Denn erstlich ist von einer solcher Scheidung zwischen geistlichen und weltlichen Angelegenheiten im ganzen Pentateuch keine Spur zu finden; vielmehr wird nach Deut. 21, 5 sowohl bei religiösen Dingen als bei Rechtsfragen nach dem Ausspruche der Priester entschieden, und der Prophet Ezechiel spricht offenbar im Sinne der Thora von den Priestern (Ez. 44, 23 f.): „Mein Volk sollen sie lehren, zwischen Heiligem und Profanem . . . und bei einer Streitsache sollen sie stehen zu Gerichte, nach meinen Rechten sollen sie dieselbe ent-

*) Auffällig ist die Ansicht Ibn-Esra's, wonach השפט der König ist und die Worte אשר יהיה בימים ההם Ortsbestimmung seien = „wo immer er in dieser Zeit sein wird“. Es sei also geboten, man solle gehen zu den Priestern am auserwählten Orte oder zu dem Könige an den Ort, wo er gerade sein wird. Gegen diese Deutung des Satzes אשר יהיה בימים ההם beweisen aber entschieden die Stellen Deut. 26, 3 und Josua 20, 6.

scheiden". Ferner wird Deut. 19, 17 auch bei einer weltlichen Rechtssache gesagt, die Männer, die den Streit haben, sollen stehen vor den Priestern und Richtern, sowie überall, wo vom Lehren des Priesters die Rede ist, kein Unterschied zwischen Rechts- und Religionslehre gemacht wird; die Priester lehren sowohl משפטיך als תורתך (Deut. 33, 10). Endlich hätte auch 17, 9 nicht bloss von השפט gesprochen werden sollen, falls hier zwei Präsidenten vorausgesetzt würden.

Es ist also notwendig anzunehmen, dass in unserem Gesetze nur von einem Präsidenten des Obertribunals die Rede sei; dieser oberste Richter aber und kein Anderer wird v. 9 השפט κατ᾽ ἐξοχήν genannt, ebenso wie der Hohepriester sehr oft הכהן schlechtweg heisst. Ihm sind alle Mitglieder des Obergerichts untergeordnet, mögen sie Priester oder Laien sein. V. 12 lehrt aber, dass dieser Präsident des Obergerichtes sowohl der Hohepriester als auch ein anderer Schofet sein kann*). In der Regel dürfte der Hohepriester zum Vorsitzenden des hohen Gerichtes am geeignetsten sein; denn sind die Priester, wie oben gezeigt, die gesetz- und rechtskundigen Mitglieder des Tribunals, so wird auch ihrem Oberhaupte die Würde des Präsidenten zukommen. Wenn also השפט (der Vorsitzende) neben הכהנים steht, so ist in erster Linie an den Hohenpriester zu denken, und deshalb mag wohl R. Elieser b. Jakob hieraus geschlossen haben, dass der Ausdruck שופט den Hohenpriester (als den gewöhnlichen Obertribunal-Präsidenten) bezeichnen kann; doch lehrt der Umstand, dass hier der Vorsitzende den Titel השופט führt, dass diese Würde vom Priesterstande ganz unabhängig ist, dass selbst der Hohepriester nicht seinem Stande, sondern nur seinen persönlichen Eigenschaften diese Auszeichnung verdankt, und daraus schliesst Sifre, dass die Anwesenheit der Priester und Leviten im Synhedrium nicht unbedingt notwendig sei.

Unser Gesetz hat hiernach folgende Umstände zur Voraussetzung. Im hohen Gerichte, das am auserwählten Ort seinen Sitz hat, sind levitische Priester als Mitglieder aufgenommen. Dem Tribunal präsidiert ein שופט; für diese Würde, dürfte in den meisten Fällen der Hohepriester am geeignetsten befunden werden, doch aber kann man auch jeden andern Richter zum Schofet wählen.

Der שפט, von dem das Deut. spricht, ist offenbar in Bezug auf die Handhabung von Gesetz und Recht der Nachfolger Mose's.

---

*) Ebenso fasst die Stelle auch Hirsch (Pent.-Comment.).

Mose selbst hatte ausser der Oberanführung des Volkes noch das Oberrichteramt zu versehen. Richten und Lehren war seine Hauptkätigkeit (Exod. 18, 16; 26). Ihm stand ein Kollegium von Aeltesten zur Seite (Num. 11, 16f.), das als Repräsentanz der Gemeinde den Namen Edah (עדה) führte (Num. 15, 35; 27, 2; 21). Die Richter hiessen שופטים (Num. 25, 5) oder מחוקקים, abgekürzt חוקקים*) (Richter 5, 9; 14 vgl. Num. 21, 18), und auch Mose führte den Namen מחוקק (Deut. 33, 21), welcher dem Namen שופט gleichkommt (Jesaja 33, 22). Zu seinem Nachfolger in der Anführung des Volkes bestellte Mose den Josua; doch war dieser in mancher Hinsicht dem Hohenpriester Eleasar untergeordnet, nach dessen Bescheid Josua, alle Kinder Israel und die ganze Edah aus- und einziehen sollten (Num. 27, 21)**). Der Hohepriester Eleasar wird auch überall dem Josua vorangestellt (Josua 14, 1; 17, 4; 19, 51; 21, 1); er stand also wahrscheinlich an der Spitze der זקנים, die noch lange nach Josua gelebt hatten (Josua 24, 31; Richter 2, 4). Im Lehr- und Richteramte scheint also der Hohepriester Eleasar Mose's Nachfolger gewesen zu sein (vgl. auch Num. 31, 21).

So viel steht fest, die Thora lässt in nächster Nähe des dem einzigen Gotte geweihten Heiligtums ein Gericht bestehen, dem sowohl die Entscheidung über zweifelhafte Religionsgesetze und Rechtsfragen als auch die Ordnung anderer wichtigen öffentlichen Angelegenheiten anvertraut waren. Der Entscheidung dieses hohen Gerichtes ist von den andern Richtern unbedingt Folge zu leisten; der Widerspenstige ist des Todes schuldig. Mitglieder des Tribunals sind die gesetzkundigen Priester; an ihrer Spitze steht der Hohepriester, der am Heiligtum vor Gott den Dienst versieht. Aber auch aus Richtern anderer Stände darf das Obergericht zusammengesetzt sein, und auch als Präsident darf ein Nichtpriester fungieren.

אשר יהיה בימים ההם (vgl. 19, 17) lehrt nach unseren Weisen, dass man immer den Richter, der zur Zeit fungiert, als Autorität anerkenne und nicht sage, „die früheren Zeiten waren besser als diese“ (Sifre). ודרשת, hier ist das folgende דבר המשפט als Objekt zu denken. Sam. und LXX lesen unrichtig „ודרשו, sie sollen untersuchen“. דבר המשפט, das Entscheidungswort, vgl. 2. Chr. 19, 6.

---

*) St. חקק ordnen, richten (Spr. 8, 15): davon מְחֻקָּק das Gesetz, Recht (Spr. 31, 6).

**) Vgl. Targ. jer. das. und Erubin 63a.

ועשית על פי הדבר, nach diesem Worte soll der Ortsrichter handeln. אשר — מן המקום ההוא ist die Motivierung der Ermahnung und lehrt zugleich, dass nur die Auflehnung gegen das jerusalemische Obergericht mit dem Tode bestraft wird, nicht aber die gegen das Obergericht zu Jabne (Sifre). — ושמרת לעשות ככל אשר יורוך lehrt, dass man nicht nur in denjenigen Punkten, die dem Ortsgericht zweifelhaft waren, sich nach der Entscheidung des Obergerichts zu richten habe, sondern auch in andern Dingen dessen Ausspruch als Norm annehmen müsse.

על פי התורה — ועל המשפט. Hier werden, wie schon Schultz bemerkt, deutlich zwei Akte unterschieden: das Lehren und das Urteilsprechen, und es kann kein Zweifel sein, das ersteres den Priestern zufiel. Zugleich ist hier vorausgesetzt, dass in den Händen der Priester sich ein Gesetzbuch befindet, das für bestimmte Fälle, verbunden mit der Ueberlieferung, genaue Auskunft erteilte. — Das Gebot תעשה wird noch durch das Verbot לא תסור verstärkt. Wenn dieses Gebot und Verbot auf alle Lehren der an der Spitze Israels stehenden „Weisen" bezogen wird, so ist dies nicht gegen den ursprünglichen Sinn des Schriftwortes. Denn offenbar hat die Thora in Allem, was die Auslegung sowohl als die Anwendung der Gesetze betrifft, das Obergericht als allein massgebende Autorität anerkannt und ihm auch das Recht eingeräumt, Vorbeugungsbestimmungen (גזרות) und andere Anordnungen (תקנות) zu erlassen, die das Gottesgesetz stützen und kräftigen sollen. Zu ימין ושמאל bemerkt Sifre: אפילו מראים בעיניך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל שמע להם, selbst wenn es dir scheint, dass sie „rechts" mit „links" vertauscht hätten, gehorche ihnen. Ramban bemerkt hinzu, dass man ganz beruhigt den Lehren der „Weisen" folgen könne; denn sollten sie auch geirrt haben, so übertreten wir nicht das Gesetz, da es von vorne herein der Wille des Gesetzgebers war, dass wir das Gesetz nach der Auslegung der חכמים üben sollen. Man könne aber auch versichert sein, dass die Weisen immer das Richtige gesagt haben; denn der Geist Gottes ruhte auf seinen Dienern und bewahrte sie vor Irrtum. Ueber den Widerspruch dieser Lehre des Sifre mit einer Baraita im Jeruschalmi Horajot 1, 1, welche lehrt, dass man den Weisen nicht folgen soll, wenn dieselben על ימין שהוא שמאל lehren, vgl. meine Abhandlung: „der oberste Gerichtshof" (Berlin 1878) S. 9—13 und Hildesheimer-Jubelschrift S. 88.

Untersuchen wir nun in welcher Weise dieses Gesetz in der vorexilischen Zeit seine tatsächliche Erfüllung gefunden.

Als das heilige Land erobert war, wurde die im Centrum gelegene dem Stamme Ephraim gehörige Stadt Schilo zum Sitze des Nationalheiligtums und der Bundeslade erwählt (Josua 18, 1)*). Dort hatte wahrscheinlich das von Mose kreïerte Collegium von siebzig Aeltesten (Josua 24, 31) seinen Sitz, welches über die wichtigsten Streitigkeiten die letzte Entscheidung hatte (Richter 21, 16; 22), An der Spitze dieses hohen Gerichtes scheint, wie eben bemerkt, zuerst der Hohepriester Eleasar und dann dessen Sohn Pinchas gestanden zu haben (Richter 20, 28; 1 Chron. 9, 20). Von den Hohepriestern nach Pinchas schweigt die Geschichte eine lange Zeit, und wir sind hier nur auf Vermutungen angewiesen. Die Propheten und Psalmisten betrachten die Periode, in der das Nationalheiligtum zu Schilo stand, als eine solche, in welcher der Stamm Ephraim von Gott auserwählt war, sowie später durch David der Stamm Juda der auserwählte wurde (vgl. Jerem. 7, 12—15; Ps. 78, 9; 59—67). In der Tat muss auch der ephraimitische Stamm, von dem der Eroberer des Landes, Josua, abstammte und in dessen Mitte das Nationalheiligtum stand, eine gewisse Hegemonie über die andern Stämme erlangt haben (Richter 8, 1; 12, 1), Zwar gehören die kriegerischen Richter, welche von Zeit zu Zeit von Gott erweckt wurden, Israel von seinen Drängern zu befreien, zumeist andern Stämmen an; aber neben diesen nur sogenannten Richtern, die mehr Kriegshelden als Friedensrichter waren**), mögen vielleicht die Hohenpriester in der ephraïmitischen Hauptstadt an der Spitze von Siebzig Aeltesten ein ständiges oberstes Gericht gebildet haben, das je nach den Verhältnissen grösseres oder geringeres Ansehen genoss. Wenigstens wird vom Hohenpriester Eli ausdrücklich berichtet, dass er Israel 40 Jahre gerichtet habe (1 Sam. 4, 18), und sehr wahrscheinlich haben seine Vorgänger im Hohepriesteramte ebenso wie er als Oberrichter in Gemeinschaft mit den „Aeltesten Israels" (1. Sam. 4, 3) zu Schilo Israel gerichtet

---

*) Dass die Stadt Schilo schon vom Patriarchen Jacob die Weihe zum Sitze des Heiligtums erhalten hatte, habe ich in der „Israelitischen Monatsschrift" (Beilage zur „Jüdischen Presse") Jhrg. 1881 Nr. 1 nachgewiesen.

**) Nur von der Prophetin Debora, die aber auf dem Berge Ephraim wohnte, wird erzählt, dass die Israeliten zu ihr zu Gerichte kamen (Richter 4, 5). Unsere Weisen sprechen auch von dem Gerichtshofe des Gideon und Jiftach, dem man zu seiner Zeit unbedingten Gehersam schuldig war (Tosefta Rosch hasch. 2).

zu gleicher Zeit, als die weltlichen „Richter" gegen die äussern Feinde kämpften*).

Die Katastrophe bei Aphek (1. Sam. cap. 4) machte der Herrlichkeit des Hauses Eli ein Ende. Das schilonensische Heiligtum wurde zerstört (Jer. 7, 12), die Bundeslade von den Feinden gefangen genommen, und obgleich letztere bald in Folge göttlicher Wunder zurückgebracht wurde, so kam sie dennoch nicht wieder nach Schilo. Es gab bis zur Erbauung des salomonischen Tempels kein bestimmtes Nationalheiligtum, und die Opfer wurden an verschiedenen Orten auf Anhöhen (Bamoth) dargebracht (1. Kön. 3,2). Eli's Enkel erbte zwar das Hohepriestertum (1. Sam. 14, 3), doch nicht die Richterwürde seines Grossvaters; diese erlangte der Prophet Samuel, der gleich Mose die oberste Leitung des Volkes im Kriege und Frieden in seiner Person vereinigte. Der Sitz des obersten Gerichtes war damals in Ramah, doch bereiste auch Samuel das Land, um Recht zu sprechen (1. Sam. 7, 15—17). Er gründete die Prophetenschulen als Pflanzstätten mosaischen Geistes und mosaischer Lehre; die Schüler wurden auch נביאים (Propheten) genannt, wiewohl sie nicht alle eigentliche Propheten waren, und deshalb auch vom Targ. Jonathan stets nur als ספריא (Schriftkun-

*) Eli wird während seines ganzen Lebens nie Richter genannt, immer heisst er nur הכהן = der Hohepriester; erst nachdem von seinem Tode erzählt ward, wird die Notiz hinzugefügt: „Er richtete Israel 40 Jahre". Daraus geht klar genug hervor, dass er kein Richter war in dem Sinne wie die Richter des Richterbuches. Das שפט im 1. Sam. 4, 18 bezeichnet hier die Richtertätigkeit des Hohenpriesters mit dem Aeltesten-Collegium, die von den früheren Hohepriestern ebenfalls geübt wurde, doch in der Bibel nicht besonders berichtet wird. Der Umstand, dass Eli vom Geschlechte Ithamars (I. Chr. 24, 3) als Hohepriester erscheint, während ursprünglich die Linie Eleasar (nach Josephus ant. 5 Ende, Eleasar, Pinchas, Abieser, Bukki und Ussi: anders ders. ant. 8, 1, 3) diese Würde bekleidete, hat zu vielerlei Hypothesen Anlass gegeben. Am einfachsten erklärt sich dies, wenn man sich die Oberrichterwürde mit dem Hohepriestertum in Verbindung denkt. Dann wird wohl das Hohepriesteramt dem Priester zugeteilt worden sein, der dem Aeltesten-Collegium als der würdigste Oberrichter erschien. Will man den weltlichen Richtern einen Einfluss auf die Wahl der Hohenpriester einräumen, so wäre wohl die Hypothese nicht zu verwerfen, dass einer jener Richter das Haus Eleasar abgesetzt und die Linie Ithamar zur Hohepriesterwürde erhoben. Es mag vielleicht Jiftach gewesen sein, der nach Richter 12, 1—3 mit dem Stamme Ephraim einen blutigen Krieg geführt, in welchem die Ephraimiten eine Niederlage erlitten und 42 000 Mann verloren. War, wie nicht unwahrscheinlich, der zu Schilo residierende Hohepriester auch am Kampfe beteiligt, so könnte damals seine Absetzung erfolgt sein. Diese Hypothese ist bereits von Tanna debê Elijahu in Jalkut II, 68 ausgesprochen.

dige, Gesetzkundige) bezeichnet werden (1. Sam. 10, 5; 19, 20 u. a). Samuel blieb während seines ganzen Lebens selbst nach der Errichtung des Königtums der Oberrichter Israels (1. Sam. 7, 15).

Für die Zeit vom Tode Samuels bis Josaphat fehlt uns in der heil. Schrift jede Nachricht von einem Obertribunal im Sinne der Vorschrift des Deuteronomiums. Denn die oberste Gerichtsbarkeit, welche die Könige ausübten (1. Sam. 15, 2 ff. 1. Kön. 3, 9; 7, 7. Ps. 122, 5) ist der des gesetzlichen Obertribunals nicht zu vergleichen. Erst von Josaphat hören wir mit Bestimmtheit, dass er ein Obergericht ganz nach Vorschrift der Thora eingesetzt, und man darf sich mit Recht von der Institution dieses Königs einen Schluss auf die frühern Zeiten gestatten. Die Nachricht der Chronik ven dor Errichtung eines Obertribunals durch Josaphat ist für die Geschichte des Synedriums so wichtig, dass es uns hier nötig erscheint, die Angriffe, welche dieser Bericht erfahren hat, zurückzuweisen und darzutun, dass wir auf sicherem historischem Boden stehen.

Schon die Kritiker de Wette, Gramberg, Zunz, v. Bohlen u. a. haben die Historizität der Berichte der Chronik in Abrede gestellt und alles Neue und Eigentümliche dieses Buches für Missverständnis, Ausschmückung oder Erdichtung erklärt, zum Teil mit der ausgesprochenen Absicht, durch Wegräumung der chronistischen Nachrichten „eine Menge lästiger, schwer wegzuräumender Beweise für das frühere Vorhandensein der mosaischen Bücher“ zu beseitigen (de Wette Beiträge I. S. 145). Nichtsdestoweniger haben manche Autoren, die im Bezug auf den Pentateuch keineswegs jenen Standpunkt einnehmen wollen, keinen Anstand genommen, Nachrichten, für welche das Buch der Chronik allein als Zeuge auftritt, zu bezweifeln oder geradezu für unhistorisch zu erklären, ohne zu berücksichtigen, dass bereits viele bedeutende Stimmen gegen die ungerechtfertigten Verdächtigungen der Chronik sich erhoben und deren geschichtliche Glaubwürdigkeit verteidigt und zur Anerkennung gebracht haben*). Was speziell die Nachricht über Josaphats Reform der Gerichte betrifft, so meint Frankel (der gerichtliche Beweis S. 68), es gebe „der Chronist 2. Chron. 19, 8; 11 in ziemlich deutlichen umrissen das Bild des spätern grossen Syned-

*) Vgl. Keil, Apologetischer Versuch über die BB. der Chron.; Movers, Krit. Unters. über die bibl. Chron.; Hävernick, Einleitung II, 1 S. 174 ff; Ewald, Geschichte II, S. 225 ff.; Bertheau, die BB. der Chron. erkl.; Dillmann in Herzogs RE. II u. A.

riums, da er in Jerusalem einen obersten Gerichtshof aus Priestern, Leviten und Familienhäuptern mit einem Präsidenten (dem Hohenpriester v. 11) an der Spitze bestehen lässt.“ Der Verfasser der Chronik habe die zu seiner Zeit bestehende Institution des Synedriums auf den König Josaphat zurückgeführt, weil er aus „frommem Eifer“ einen Gefallen daran habe, „gottesdienstliche und andere religiöse Einrichtungen hervorzuheben und sie bei ihrem unbekannten Ursprunge auf frühere Zeit zurückzuführen“, sowie „den guten Königen aus dem Hause Davids die bestmöglichsten Verdienste zu vindicieren“*).

Da jedoch, wie oben gezeigt worden, die in 2. Chron. 19, 4 ff. berichteten Institutionen des Königs Josaphat nichts weiter als eine Ausführung der Thoragesetze Deut. 16, 18 und 17, 8 ff. darstellen, so ist die Annahme, als sei hier das spätere Synedrium aus gewisser Tendenz gerade auf Josaphat zurückgeführt, von selbst augeschlossen, weil ja nach der Ansicht der Chronik das Institut des Josaphat, also auch das Synedrium, bereits in der Thora seinen Ursprung hat und nicht erst der Sanktion dieses judäischen Königs bedarf. Sollte aber die Absicht vorherrschend gewesen sein, den guten Königen aus dem Hause Davids die bestmöglichsten Verdienste zu vindizieren, so müsste man einfach behaupten, die Chronik habe gerade dem Josaphat die Erfüllung jener Thoragesetze zuschreiben wollen. Vom spätern Synedrium aber dürfte um so weniger die Rede sein, als dieses in wesentlicher Beziehung sich von dem Obergerichte der Chronik unterschied. Letzteres besteht aus Leviten, Priestern und Stammhäuptern Israels (2. Chron. 19, 8). Der Umstand, dass die Leviten zuerst und vor den Priestern genannt werden, berechtigt zu dem Schlusse, dass jener Stand am zahlreichsten im Gerichtshofe vertreten war. Finden wir ja schon zur Zeit Davids hauptsächlich Leviten als Richter fungieren (1. Chron. 23, 4; 26, 29 ff.), und als Josaphat Männer ins ganze Land umherschickte, um das Volk in der göttlichen Lehre zu unterweisen, waren es neun Leviten zwei Priester und fünf Laien (2. Chron. 17, 7 ff.), ein Beweis, dass man in jener Zeit zu allen Geschäften, welche besondere Gesetzeskunde erforderten, hauptsächlich Leviten gebrauchte. Anders verhielt es sich mit dem Synedrium zur Zeit des Chronikers.

*) Grätz, Gesch. II, 1 S. 38 erklärt die Nachricht von der Einsetzung der Richter durch Josaphat als „von zweifelhafter geschichtlicher Wahrheit“, während Munk Palästina, Deutsch von Levy S. 409 sie entschieden als unhistorisch erklärt.

„Dieser Gerichtshof konnte ganz aus nichtpriesterlichen Mitgliedern bestehen; man hielt es nur für wünschenswert, dass einige Priester und Leviten Mitglieder seien“, sagt Frankel l. c. S. 69. Sehr unwahrscheinlich aber ist es, dass in jener Zeit die Leviten im grossen Synedrium das Uebergewicht hatten; damals war die Gesetzeskunde schon so sehr im Volke verbreitet, dass auch die sogenannten Laien in verhältnismässiger Anzahl im obersten Gerichtshofe vertreten sein konnten. Auch die Schoterim, als welche zur Zeit des Josaphat nur Leviten fungieren (2. Chron. 19, 11), dürften zur Zeit des zweiten Tempels von anderem Stande gewesen sein. Wenigstens meldet eine Tradition in Jebamot 86b ausdrücklich, dass, während vor dem Exile nur Leviten als Schoterim gebraucht wurden, zur Zeit des zweiten Tempels jener Stand prinzipiell von diesem Amte ausgeschlossen war, zur Strafe dafür, dass derselbe zur Zeit Esra's sich nicht am Rückzuge ins heilige Land beteiligte. Im Obertribunale des Josaphat fungieren ferner der Hohepriester Amarja für die Angelegenheiten der Religion und des Kultus (דבר ה׳) und Sebadja, der Fürst vom Hause Juda, für alle Sachen des Königs d. h. für bürgerliche und staatliche Rechtsfragen (דבר המלך)*). Diese besondere Rücksichtnahme der Verwaltung auf „Sachen Gottes“ und „Sachen des Königs“ ist ein charakteristisches Zeichen der vorexilischen Königszeit, wie 1. Chron. 26, 30 u. 32 zeigen, und beweist entschieden gegen die Annahme, dass hier das Bild einer Institution aus der Zeit des Chronikers gegeben werde. Die Nachricht 2. Chron. 19, 8 ff. muss demnach als historisch angesehen werden**).

Frankel (l. c.) setzt allerdings voraus, dass zur Zeit des ersten Tempels kein Synedrium bestanden; er meint, „das gänzliche Stillschweigen in den historischen BB. der heil. Schrift hierüber, sowie dass die für Recht und Gerechtigkeit so heftig eifernden Propheten nie seiner Erwähnung tun und die Ausübung des Rechts stets auf die Könige und die Grossen zurückbeziehen, deute darauf

---

*) Vgl. die Comment. von Bertheau und Keil zu 2. Chron. 19, 11 u. Ew. Gesch. 2. Aufl. III, S. 473.

**) In das entgegengesetzte Extrem treten Riehm (Ges. Mos. im Lande Moab S. 86 f. Stud. u. Krit. 1873 S. 187), Knobel (Comment. zu Deut. 17, 9) u. A., wenn sie die Erzählung der Chronik als Basis des Gesetzes von Deut. 17, 8 ff. bezeichnen, indem letzteres dazu bestimmt gewesen sein soll, der von Josaphat eingeführten Institution des Obergerichts die gesetzliche Sanktion zu erteilen. Diese Ansicht ist bereits oben S. 268 ff. zurückgewiesen.

hin, dass dieses Institut erst dem zweiten Tempel angehöre." Auch soll die griechische Benennung jedenfalls zeigen, dass das Synedrium nicht über die griechische Herrschaft in Palästina hinausgehe. Allein diese Momente würden zu viel beweisen und beweisen deshalb gar nichts. Denn dies ist doch unbestreitbar, dass Deut. 17, 8 ff. einen obersten Gerichtshof am auserwählten Orte zu kreïeren befiehlt; ist es nun denkbar, dass dieses Gesetz bis zur griechischen Zeit nur toter Buchstabe geblieben, dass keiner der frommen judäischen Könige daran gedacht, demselben praktische Geltung zu verschaffen, ja noch mehr, dass Esra, dem ein königliches Dekret die Macht erteilte „Fürsten und Richter über das ganze Volk jenseits des Stromes einzusetzen" (Esra 7, 25) die Vorschriften Deut. 17, 8 ff. unbeachtet gelassen habe? Man ist also genötigt, alle jene Scheinbeweise für die Jugend des Synedriums fallen zu lassen. Der griechische Name beweist natürlich nur für die Jugend dieser Benennung, schliesst aber nicht aus, dass dasselbe Institut in früherer Zeit unter einem andern Namen existiert habe. Was aber das Argument e silentio betrifft, so hat bekanntlich ein solches wenig Beweiskraft, um so weniger, als die uns zu Gebote stehenden Geschichtsquellen nur wenig die innere Geschichte Israels berücksichtigen. Die Chronik allein referiert oft ausführlich über die innern Einrichtungen, es ist daher ungerechtfertigt, ihre diesbezüglichen Angaben anzuzweifeln. Dass aber die Propheten die Handhabung von Recht und Gerechtigkeit stets auf die Könige und die Grossen beziehen, beweist nicht im geringsten gegen das Vorhandensein eines Obergerichtes. Es waren ja eben die „Grossen" Israels, welche im Obertribunal Recht sprachen, und die bei den Propheten erwähnten „Fürsten", „Häupter", „Räte", „Aeltesten", „Weisen", die zumeist ebenso wie die Priester, als Träger der Lehre und Rechtsbeamte erscheinen (vgl. z. B. Jes. 1, 23; 26; 3, 14; Micha 3, 9; 11; Jer. 18, 18; Ezech. 7, 26) sind ja eben die Richter sowohl an den niedern Ortsgerichten als auch am höchsten Gerichtshof der Residenz.

Für die Geschichte Josaphats haben dem Cronisten nach seiner eigenen Angabe (2. Chron. 20, 34) die Reden des Propheten Jehu, des Sohnes Chanani's, die in das Buch der Könige von Israel aufgenommen waren (vgl. Gesen. zu Jes. 1. S. 25) als Quelle vorgelegen. Von einigen dem Chronisten eigentümlichen Nachrichten über Josaphat wird die Geschichtlichkeit auch anderweitig bestätigt. (So finden die berichteten glänzenden Siege Josaphats über die

Moabiter, Ammoniter und andere arabische Stämme 2. Chron. 20 in Joel c. 4 und Ps. 48, vielleicht auch Ps. 83 ihre Bestätigung; vgl. Hävernick, Einleit. II, 1. S. 126). Was speciell die Nachrichten über die Sorge dieses Königs für Verbreitung der Lehre und strenge Gerechtigkeitspflege betrifft, so zeugen schon die vielen hier angegebenen Namen (2. Chron. 17, 7—8; 19, 11), dass wir es hier mit streng geschichtlichen Tatsachen zu tun haben. Dies geht auch daraus hinlänglich hervor, dass der in 19, 11 als Präsident des Obertribunals genannte Hohepriester Amarja auch anderweitig als ein Zeitgenosse des Königs Josaphat erscheint; denn nach der Genealogie 1. Chron. 5, 37 gehört Amarja ins fünfte Geschlecht nach David, und ebenso ist Josaphat der fünfte König nach David. Wenn wir ferner sehen, dass der König Josaphat sich bestrebte, die pentateuchischen Gesetze zur allgemeinen Geltung zu bringen (vgl. ausser den Berichten der Chron. noch 1. Kön. 22, 7; 47), so muss uns auch die Nachricht, dass er nach Vorschrift der Thora das Obergericht reorganisierte, glaubwürdig erscheinen.

Genau betrachtet ist diese Nachricht nicht so isoliert. Sie dürfte vielmehr an andern Stellen der heil. Schrift einige Stützen finden. Als Vertreter des Königs präsidiert im hohen Gerichte der Nagid vom Hause Juda für jede דבר המלך. (Der König selbst durfte nicht im Obertribunal sitzen nach Sanhedrin 18b). Wahrscheinlich war dieser Nagid der über das Haus des Königs gesetzte major domus, der נגיד הבית 2. Chron. 28, 7. Dieser Haushofmeister hatte nach Jesaja 22. 15 ff. eine bedeutende Macht in Händen, und wird, wie die majores domus im Mittelalter, auch richterliche Funktionen ausgeübt haben (vgl. 2. Kön. 15, 5 und 2. Chron. 26, 21). Dadurch erklärt es sich, dass Jesaja von dem an Schebna's Stelle zu ernennenden Haushofmeister Eljakim sagt (Jes. 22, 21): והיה לאב ליושב ירושלם ולבית יהודה. Ein Präsident des obersten Gerichtshofes, vor welchen alle schwierigen und wichtigen Streitigkeiten des ganzen Landes gebracht wurden, konnte als gerechter und unparteiischer Richter mit Fug und Recht „ein Vater der Bewohner Jerusalems und des Hauses Juda" genannt werden. Wenn derselbe Prophet mit Wehmut auf die frühere Zeit zurückblickt, wo Jerusalem eine treue Stadt voll Recht und Gerechtigkeit war, und dem geläuterten Jerusalem im Namen Gottes verheisst: „Ich will dir wieder Richter geben wie vormals und Räte wie zu Anfang; dann wirst du genannt werden Stadt der Gerechtigkeit, bewährte Burg" (Jes. 1, 21; 26); so hat er gewiss neben der Zeit Davids und Salomo's

auch an die des Königs Josaphat gedacht, der sich die Gerechtigkeitspflege besonders angelegen sein liess. In der spätern Zeit hatte man vielfach über Bestechlichkeit und Ungerechtigkeit der Richter zu klagen. Schon unter Usija oder Jotam spricht Jesaja (3, 14): „Der Ewige geht ins Gericht mit den Aeltesten und Fürsten seines Volkes: Wie habet ihr doch abgeweidet den Weinberg, der Raub der Armen ist in euren Häusern!" Zur Zeit Hiskija's predigt Micha (3, 9—11): „Höret dies, Häupter des Hauses Jakobs und Fürsten des Hauses Israel, die das Recht verabscheuen und alles Gerade verkrümmen. Er*) erbaut Zion mit Blut und Jerusalem mit Ungerechtigkeit. Ihre Häupter (ראשיה) richten um Bestechung, und ihre Priester lehren um Lohn . . . ." Die Häupter sind die in 2. Chron. 19, 8 genannten ראשי אבות, die neben den Priestern und Leviten (כהנים) sowohl in der Hauptstadt als auch im ganzen Lande für Recht zu sorgen hatten. In der spätern Zeit Hiskija's sind gewiss diese Uebelstände beseitigt worden (vgl. Jer. 26, 19). Wir lassen es jedoch dahingestellt, ob das Kollegium des Hiskija, welches für die Erhaltung der heiligen Literatur eine Wirksamkeit entfaltet hat (Spr. 25, 1), identisch sei mit dem damaligen Obergerichte, welches ja ebenfalls für die Erhaltung der Lehre zu wirken hatte.

Die Anordnungen des Königs Josaphat berechtigen aber noch zu einem weitern Schlusse. Wenn man die Stelle 2. Chron. 10, 4—11 liest, findet man sogleich, wie bereits oben bemerkt, dass dort nicht von einer neuen Institution des Königs die Rede ist, sondern nur von einer Restitution und Reorganisation älterer Institute. Der König reist umher im ganzen Lande und führt das Volk zum Ewigen, dem Gotte seiner Väter, zurück (v. 4). Er setzt darauf Richter ein in allen festen Städten (v. 5). Darauf kehrt der König nach Jerusalem zurück, setzt auch hier neue Richter ein, und zwar von den Leviten, Priestern und Stammhäuptern Israels (v. 8). Josaphat erteilt aber nicht einen Befehl, der etwa wie Deut. 17, 8 lautete, dass die Ortsrichter, wenn ihnen

*) Die Einzahl zeigt, dass dieser Satz einen der Fürsten vorzüglich im Auge hat. Es mag hier wohl an den oben erwähnten major domus Schebna gedacht sein, der gewiss daran schuld war, dass Jerusalem zu Zeit Hiskija's durch Blut und Ungerechtigkeit befestigt wurde. Auch Jesaja (22, 10) tadelt dies mit den Worten: „Die Häuser Jerusalems habet ihr gezählt, und ihr risset die Häuser nieder, um die Stadt zu befestigen", und unmittelbar darauf folgt die drohende Weissagung gegen den Haushofmeister Schebna (22, 15 ff.).

etwas schwer zu entscheiden sein wird, sich nach Jerusalem zum Obergerichte begeben sollten. Diese Anordnung wird vielmehr als längst eingeführt vorausgesetzt, und der König ermahnt nur die Oberrichter, falls eine Streitfrage von den Richtern der andern Städte ihnen vorgelegt würde, darüber gewissenhafte Belehrung und Auskunft zu erteilen, damit man sich nicht gegen den Ewigen verschulde. Der Bericht gibt also deutlich zu erkennen, dass bereits vor Josaphat ein Obergericht zu Jerusalem bestanden, an welches das ganze Land bei schwierigen Rechtsfällen und religionsgesetzlichen Fragen sich um Bescheid wandte, und man hat guten Grund anzunehmen, dass das Gesetz in Deut. 17, 8 ff. seit der Erwählung Jerusalems zur Stadt des Heiligtums dort zur Geltung gekommen, wiewohl die Schrift darüber nicht ausdrücklich berichtet.

Neben dem Obergerichte hat auch der König in Jerusalem entweder in eigener Person (1. Kön. 3, 16 ff. Jer. 21, 12) oder durch seinen Stellvertreter, den נגיד הבית oder אשר על הבית (2. Kön. 15, 5; 2. Chron. 26, 21), Recht gesprochen (vgl. Maimon. H. Sanhedr. 2, 5). Vor das Obertribunal kamen überhaupt nur die besonders schwierigen und wichtigen Angelegenheiten, welche die andern Gerichte nicht zu entscheiden vermochten. Da jedoch die Oberrichter nach 2. Chron. 19, 8 vom Könige eingesetzt wurden und der Stellvertreter des Königs mit das Präsidium führte, so hatte der König stets einen bedeutenden Einfluss in diesem Tribunal.*)

Aus dem bisher Erörterten geht hervor, dass die deuteronomischen Vorschriften über den obersten Gerichtshof auch im judäischen Staate vor dem babylonischen Exil stets befolgt wurden und dass unsere Weisen im Talmud vollständig berechtigt sind, auch im grauesten Altertum dem Synhedrium eine einflussreiche Tätigkeit zuzuschreiben.

Es mag aber noch bemerkt werden, dass auch Josephus in dieser Beziehung mit unsern Weisen übereinstimmt und in den ältesten Zeiten den obersten Gerichtshof in Wirksamkeit sich denkt. Bei dem entsprechenden Gesetze in Deut. 17, 8 ff. sind bei Josephus (ant. IV, 8, 14) in letzter Instanz entscheidend ὅ τε ἀρχιερεὺς καὶ ὁ προφήτης καὶ ἡ γερουσία. Offenbar hat er hier die Zusammensetzung des hohen Gerichtes dargestellt. Der „Hohepriester“ und der

---

*) Unsere Weisen sprechen daher auch von einem בית דינו של דוד, wie von בית דין של חשמונאים und בית דינו של שמואל (vgl. Aboda sara 36 b u. Jebamoth 77 a).

„Prophet“ ist vielleicht als ein und dieselbe Person zu fassen; es ist der Priester, der vermittels der Urim und Tummim den göttlichen Willen offenbart.*) Die beiden Worte entsprechen dem Hebräischen כהן העומד לשרת שם וגו׳. Auch sonst spricht Josephus von Priestern und Propheten, wo nur von Priestern allein die Rede sein kann, die aber eben, weil sie auch in gewisser Beziehung eine prophetische Wirksamkeit hatten, Propheten genannt werden (vgl. ant. VI, 12, 7 und VI, 13, 1). Vielleicht ist aber zunächst an Eleasar, den Hohenpriester, und an Josua, den Propheten, gedacht, die an der Spitze der Gerusia stehen sollten**). Die γερουσία ist hier selbstverständlich das Synedrium, bestehend aus den 70 Aeltesten, die bereits Mose zu seinem Beistande auserwählt hatte. Wiewohl die Schrift an dieser Stelle nur כהנים und שופט nennt, zweifelt Josephus nicht daran, dass der ganze Rat mit seinem Vorsitzenden darunter zu verstehen sei. Nach dem Tode Josua's, erzählt Josephus, riss das Sittenverderbnis allenthalben ein, und man ernannte auch nicht die γερουσίας (ant. V, 2, 7); jedoch dauerte dieser anarchische Zustand nicht lange. Achtzehn Jahre nachher wurde die alte Ordnung wiederhergestellt (ant. VI, 5, 4), und ohne Zweifel stand wieder der Hohepriester in Schilo an der Spitze der γερουσία. Als die Israeliten später zur Zeit Eli's in der verhängnisvollen Schlacht gegen die Philister hart bedrängt wurden, schickten sie nach Josephus (ant. V, 11, 2) ὡς τὴν γερουσίαν καὶ τὸν ἀρχιερέα und liessen die Bundeslade bringen. Nach 1. Sam. 4, 3 waren die זקני ישראל beim Volke in der Schlacht anwesend; dies mochte aber

---

*) Vgl. Philo (de creat. princ. § 8; II 367): „Ὅταν οὖν (ὁ δικαστὴς) ἀμαυρὰν ποιῆται τὴν ἀντίληψιν τῶν πραγμάτων, ἀσάφειαν καὶ πολὺ σκότος ἀπεργαζομένων, παραιτείσθω τὰς κρίσεις, καὶ ἀναπεμπέτω πρὸς ἀκριβεστέρους δικαστάς. Οὗτοι δὲ τίνες ἂν εἶεν, ἢ ἱερεῖς, καὶ ὁ τῶν ἱερέων ἔξαρχος καὶ ἡγεμών; Οἱ γαρ λειτουργοὶ θεοῦ οἱ γνήσιοι τὴν διάνοιαν ἐπιμελῶς ἠκόνηνται, τὸ παρὰ μικρὸν οὐ μικρὸν σφάλμα ἡγούμενοι, δία τὰς ἐν ἅπασιν ὑπερβολὰς τοῦ θεραπευομένου βασιλέως . . . Τάχα δ' ἐπειδὴ ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἱερεὺς εὐθὺς ἐστι προφήτης, οὐ γένει μᾶλλον, ἢ ἀρετῇ παρεληλυθὼς ἐπὶ τῆς τοῦ ὄντος ὄντως θεραπείαν. Προφήτῃ δ' οὐδὲν ἄγνωστον, κ. τ. λ.“

**) Unstatthaft ist es, wie Wellhausen (die Pharisäer und die Sadducäer S. 26) meint, ὁ ἀρχιερεὺς καὶ ὁ προφήτης καὶ ἡ γερουσία = οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι zu setzen, die im Synedrium des zweiten Tempels erscheinen, denn ἡ γερουσία bezeichnet offenbar den ganzen Senat, dem die beiden ersten nur präsidieren, wie aus ant. V, 2, 7 und V, 11, 2 klar ersichtlich.

Josephus unpassend erschienen sein, er denkt sich daher lieber den hohen Rat mit dem Hohenpriester zusammen in Schilo residierend. In der Zeit der Könige erwähnt Josephus nicht die γερουσία, wahrscheinlich weil ihm eine solche nur in aristokratischen Staaten gebräuchliche Bezeichnung für ein Obergericht unter den Königen nicht angemessen schien, da mit dem Königtum die aristokratische Verfassung abgeschafft wurde (vgl. ant. VI, 3, 3; 5, 4). Dass er aber auch zur Zeit der Könige sich das Obergericht bestehend dachte, beweist schon seine Erzählung vom Obertribunal des Josaphat (ant. IX, 1, 1) sowie dessen Bemerkung, dass der König Josia der Ueberlieferung der Aeltesten (παραδόσει τῶν πρεσβυτέρων)*) folgte. Auch in ant. IV, 8, 17 lässt er von Mose dem Könige die Vorschrift erteilen, Gott und dem Gesetze zu folgen und nichts ohne den Rat des Hohenpriesters und der Gerusiasten zu tun. Spricht nun auch Josephus bei der pentateuchischen Vorschrift sowie bei der Institution des Josaphat ungenau nur vor einem Gerichte, das Rechtssachen entscheidet, so hat er doch an einer andern Stelle hinreichend gezeigt, das er das betreffende Gesetz in dem Sinne aufgefasst, wie es unsere Weisen verstehen, dass die Ueberwachung des ganzen Gesetzes diesem Collegium anvertraut ist. In contra Apionem II, 23 wird von dem Hohenpriester, der an der Spitze der ganzen Priesterschaft steht, gesagt: „φυλάξει τοὺς νόμους, δικάστει περὶ τῶν ἀμφισβητουμένων . . . . ὁ δέ γε τούτῳ μὴ πειθόμενος ὑφέξει δίκην, ὡς εἰς τὸν θεὸν αὐτὸν ἀσεβῶν.“ (Er bewacht die Gesetze, entscheidet über streitige Punkte . . . . . Wer ihm nicht gehorcht, unterliegt der Strafe, als hätte er gegen Gott selbst gefrevelt, d. h. er wird mit dem Tode bestraft, Deut. 17, 12). Dieses Ehrenamt wurde nach Josephus (l. c. § 21) den Priestern nicht wegen ihres Reichtums oder anderer zufälliger Vorzüge geschenkt, sondern nur deshalb, weil sie durch Gehorsam und sittliche Kraft vor ihren Gefährten sich auszeichneten. In diesen Worten liegt zugleich die Lehre unserer Weisen, dass der höchste Gerichtshof auch aus lauter Nichtpriestern zusammengesetzt sein darf, wenn letztere nur durch die Vorzüge hervorragen, welche die Thora beim Priester voraussetzt (s. oben S. 291 ff.).

---

*) Vgl. ant. 10. 4, I. Was unter diesem Ausdrucke zu verstehen ist, erhellt aus dem Terminus *παράδοσις τῶν πατέρων* ant. 18, 10, 6 u. sonst. Dass Josephus überzeugt ist, die Lehre sei stets unverändert eine und dieselbe geblieben, hat er in contra Apionem II, 20—21 klar und deutlich ausgesprochen.

Es ist nun erwiesen:

1) dass die Existenz des obersten Gerichtshofes vor dem babylonischen Exile durch Deut. 17, 8 ff. und 2. Chron. 19 ausser allem Zweifel gesetzt ist;

2) dass nach der jüdischen Tradition (sowohl im Talmud als auch bei Josephus) eine solche Behörde von Mose an bis zum Untergange des zweiten jüdischen Staates (und noch lange nachher) bestanden und gewirkt hat.

VV. 12—13. Und der Mann, der aus Frevel handelt, nicht zu gehorchen dem Priester, der da steht zu dienen dort dem Ewigen, deinem Gotte, oder dem Richter, — jener Mann soll sterben, und du sollst das Böse aus Jsrael hinwegschaffen. 13. Und das ganze Volk soll es hören und sich fürchten und nicht ferner freveln.

והאיש. Es ist bereits oben (S. 286 f.) erörtert worden, dass hier nur von einem Richter die Rede sein kann, der gegen die Entscheidung des Obergerichtes handelt. אשר יעשה; daraus Sifre: על מעשה הוא חייב ואינו חייב על הוראה, oder wie סנהדרין 88 b deutlicher gelehrt wird: אינו חייב עד שיעשה כהוראתו או שהורה לאחרים ויעשו כהוראתו, er ist nur dann schuldig, wenn er nach seiner Entscheidung handelt oder Andere danach handeln. Das בזדון wird nach unserer Leseart im Sifre erklärt: ולא שמע מפי ב״ד (ומורה) מורה. Jalkut lässt aber das ולא weg, um Sifre mit ר׳ אלעזר in der unten angeführten Talmudstelle in Congruenz zu bringen*). Offenbar aber ist hier eine Differenz zwischen Talmud und Sifre, indem der Talmud das בזדון nicht in dem Sinne genommen wissen wollte, dass ein anderes Nichtgehorchen nicht strafbar wäre, sondern vielmehr, dass jedes Nichtgehorchen ein זדון, ein Frevel ist, wenn der Betreffende auch eine Tradition auf seiner Seite hat. אל הכהן או אל השופט ist bereits oben (293 ff.) erklärt. ומת האיש ist nach der Tradition בחנק.— ובערת הרע vgl. zu 13, 6. וכל ישראל וגו׳ vgl. zu 13, 12. Auch hier ist ein abschreckendes Beispiel notwendig, um die Sektiererei zu verhindern. Ein זקן ממרא (so heisst der sich dem Obergerichte Widersetzende)

---

*) In סנהדרין 88 a sagt nämlich R. Elasar, dass selbst, wenn der זקן ממרא nach einer Tradition seine Ansicht zur Geltung bringt, während das Synedrium bloss nach eigenem Ermessen entschieden hat, wird der זקן ממרא dennoch bestraft. Dagegen meint dort Rab Kahana, der זקן ממרא wird nicht bestraft, wenn er nach einer ihm bekannten Tradition entschieden hat. Er wird dies wohl aus der Bestimmung בזדון deduziert haben.

ist nur bei bestimmten Gesetzen חייב מיתה. Darüber vgl. man Maimon. ממרים III 5 und IV 3 mit ראב"ד und den anderen Comment.

Das Königsgesetz.

Dass dieses Gesetz nicht mosaisch sein könne, behaupten de Wette, Bleek, Riehm u. A. aus folgenden Gründen: 1) Es sei wenig wahrscheinlich, dass Mose schon in Bezug auf eine spätere Zeit Gesetze gegeben haben sollte. 2) Das Königtum sei der ganzen mosaischen Constitution nicht angemessen und in der ursprünglichen Anlage des theokratischen Staates der Israeliten nicht begründet. 3) Es soll die ganze Geschichte gegen das Vorhandensein eines mosaischen Königsgesetzes sprechen. Denn a) während der ganzen Richterperiode denken die Israeliten nicht daran, dieses mosaische Gesetz auszuführen. b) Als sie zur Zeit Samuels einen König forderten, betrachtet dies Samuel als eine grosse Sünde gegen Gott und sträubt sich lange dagegen. c) Auch das Volk beruft sich nicht auf das mosaische Gesetz, und während nach 1. Samuel 10, 15 Samuel das Recht des Königtums auf ein Buch schrieb und vor dem Ewigen niederlegte, wird auf das mosaische Königsgesetz gar nicht Bezug genommen. Gegen den ersten Grund können wir uns die Erwiderung ersparen. Derselbe geht von dem Grundsatze aus, dass Mose nur für seine Zeit Gesetze gegeben; dagegen spricht aber fast jede Seite des Pentateuchs, und auch der gesunde Menschenverstand wird zugeben müssen, dass ein Gesetzgeber seine Gesetze nicht für den Augenblick gibt, sondern auch alle möglichen Fälle der Zukunft mit in Rechnung zieht. Um so mehr müssen wir dies von dem göttlichen Gesetze der Thora glauben. Auch der zweite Einwand, dass das Königtum dem theokratischen Staate der Israeliten nicht angemessen sei, wird durch mehrere Stellen des Pentateuchs widerlegt. Gen. 17,6 wird Abraham die Verheissung zu Teil: ומלכים ממך יצאו, diese wird 35, 11 Jakob wiederholt: ומלכים מחלציך יצאו. Im Segen Jakobs wird Juda als der Stamm gepriesen, von dem die Könige abstammen werden, unter denen Israel zur höchsten Blüte gelangen wird (Gen. 49, 8 ff.) Wir haben bereits an einer anderen Stelle bewiesen, dass der נשיא in Exod. 22, 27 (נשיא בעמך לא תאור) und in Lev. 4, 22 (אשר נשיא יחטא) kein anderer ist als der König. Auch Bileam, der heidnische Seher, verkündet (Num. 24, 17) דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל usw., worunter nach Uebereinstimmung der meisten Ausleger kein anderer als der König David gemeint ist.

Wenn nun in von der Kritik als sehr alt anerkannten Stellen des Pentateuchs das Königtum verherrlicht wird, woher wissen denn die Kritiker, dass dasselbe der mosaischen Constitution nicht angemessen sei. Jedenfalls haben die ältesten Berichterstatter über die mosaischen Gesetze diese mit einer Monarchie verträglich gefunden, und ich glaube, dass auch wir dann getrost erklären dürfen, die mosaischen Gesetze seien nicht nur einer Monarchie nicht entgegen, sondern sie begünstigen sogar eine solche. Natürlich aber nur unter gewissen Bedingungen, die uns zugleich den dritten Einwand aus der Geschichte beseitigen lehren werden. Die Hauptstelle, die hier in Betracht kommt, ist 1. Sam. 8, wo erzählt wird, dass die Israeliten von Samuel einen König forderten und dies letzterem sehr missfallen hatte. Die Kritiker gehen so weit zu behaupten, Samuel habe ebenso wenig als die Israeliten von einem Königsgesetze oder von der Verheissung Gottes an Abraham irgend etwas gewusst. Zuerst muss bemerkt werden, dass das Königsgesetz Deut. 17, 14 mit den Worten beginnt: כי תבא אל הארץ אשר ד׳ אלקיך נתן לך וירשתה וישבת בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל וגו׳. Das Gesetz setzt also die Eroberung und Besitznahme des Landes als erst in der Zukunft bevorstehend, gibt sich also als ein mosaisches zu erkennen. Die Kritiker müssen daher annehmen, dass dies Gesetz dem Mose untergeschoben sei; zu einer solchen Annahme aber müssen viel stärkere Gründe vorgebracht werden, als die bisher erwähnten, die, wie sich bald zeigen wird, von gar keiner Beweiskraft sind. Wenn wirklich Samuel gegen das Königtum an sich einen Widerwillen gehabt und dasselbe unter keiner Bedingung mit dem theokratischen Gesetze vereinbar gehalten hätte, dann wäre er nicht nur mit dem Pentateuch, sondern sogar mit dem B. Sam. in Widerspruch, oder das 1. B. Sam. wäre mit sich selbst im Widerspruch. 1. Sam. 2, 10 prophezeiht חנה: ויתן עז למלכו וירם קרן משיחו. Sie spricht also von einem von Gott erwählten und gesalbten König מלכו—משיחו. Ferner spricht ein Prophet zu Eli: — והקימותי לי כהן נאמן והתהלך לפני משיחי כל הימים (1. Sam. 2, 35). Wie konnte nun der Verfasser (oder der Redaktor) des 1. B. Sam. einmal חנה und den Propheten von einem Gesalbten Gottes sprechen lassen, wenn das Königtum an sich von Samuel für etwas Widergöttliches und mit dem göttlichen Gesetze Unverträgliches gehalten würde?

Allein in der Tat ist es nicht das Königtum an sich, dem Samuel widerstrebt, sondern nur die Gesinnung, die das Volk dabei gezeigt hat, und die Art und Weise, wie es die Bedeutung eines

Königs in Israel aufgefasst hat. Nach dem Pentateuch nämlich ist die Aufgabe eines Königs in Israel ganz verschieden von der eines Königs in anderen Staaten, weil auch die Aufgabe des israelitschen Volkes von der anderer Völker sich unterscheidet und in dem König die ganze Nation eine einheitliche Vertretung finden soll. Der König Israels soll daher erst nach der Eroberung und Besitznahme des Landes gewählt werden dürfen. Erst וירשת וישבת בה, dann שום תשים עליך מלך ist es dir gestattet, einen König über dich zu setzen. Die Aufgabe des Vertreters der Nation soll also nicht sein, Eroberungen zu machen, weil auch Israel kein Eroberer-Volk sein soll. Der König in Israel ist auch kein Gesetzgeber, sondern וכתב את משנה התורה הזאת וגו', er muss sich eine Abschrift dieser Thora machen, diese muss er als das allein giltige Gesetz anerkennen. Auch zur Verteidigung des Landes bedarf es eines Königs nicht. Wenn Israel in Gottes Wegen wandeln wird, so hat die Thora ihm Schutz von Gott verheissen, wo nicht, so kann ihm der König nichts helfen; גם אתם גם מלככם תספו spricht Sam. Die Aufgabe der Könige in Israel ist also nur, das göttliche Gesetz aufrecht zu erhalten, dasselbe immer mehr und mehr zur Geltung zu bringen, überhaupt den Gesamtzweck Israels als Vertreter der ganzen Nation mit allen Kräften der Nation, die ihm untergeordnet sind, zu fördern und zu erfüllen. Sehen wir nun, zu welchem Zwecke die Israeliten von Sam. einen König forderten, und wie sich diese Forderung zum Thoragesetze verhält.

In Kap. 8 wird als der Grund, der die Israeliten veranlasste, einen König zu fordern, die Ungerechtigkeit der Söhne Samuels angegeben. Allein da hätten sie nur andere Richter fordern dürfen, und Samuel hätte gewiss gerne eingewilligt. Man sieht daher sogleich, dass die Ungerechtigkeit der Söhne Samuels nur zum Vorwand diente, um mit der Forderung offen aufzutreten. Der eigentliche Grund des Verlangens nach dem Königtume ist viel tiefer in den damaligen politischen Verhältnissen zu suchen. Wenn ein Krieg zwischen zwei Staaten ausbricht, so dient allerdings ein gewisses Ereignis zum Vorwand, um die Feindseligkeiten zu beginnen; es wird aber niemand im Ernste dieses einzelne Ereignis als die Ursache des Krieges bezeichnen. Fragen wir nun, welche Umstände das Verlangen nach einer Monarchie hervorriefen, so sind wir hier zufällig nicht aufs Raten angewiesen. Die Schrift selbst hat den eigentlichen Grund disertis verbis angegeben. Nachdem Saul zum Könige eingesetzt war, versammelt Samuel das Volk

zu Gilgal (c. 12) und hält ihm in einer Rede seine Sünden vor. „Als Jakob nach Mizrajim kam“, sprach er, „da schrieen eure Väter zum Ewigen, und der Ewige sandte Mose und Ahron, die eure Väter aus Mizrajim führten und in dieses Land brachten. Doch diese vergassen bald den Ewigen, ihren Gott, und er gab sie in die Hand Sisra's und in die Hand der Philister und in die Hand des Königs von Moab. Da schrieen sie zum Ewigen und sprachen: Wir haben gesündigt, dass wir den Ewigen verlassen und den Baal's und Astarots gedient haben, und nun rette uns doch aus der Hand unserer Feinde, und wir wollen dir dienen. Da sandte der Ewige den Jerubaal, Bedan, Jiftach und Samuel, und er rettete euch aus der Hand eurer Feinde, und ihr ruhtet in Sicherheit. Da saht ihr nun, dass Nachasch, der König der Ammoniter, über euch kommt, und ihr sprachet: Nein! ein König soll über uns regieren; aber der Ewige, euer Gott, ist ja euer König!“; so sprach Samuel. Hier haben wir es ja deutlich und klar ausgesprochen, was die Israeliten zur Aenderung ihrer Staatsverfassung eigentlich trieb. Sie wurden von äusseren Feinden bedrängt. Bisher hatten sie in solcher Not stets eingesehen, dass nur ihre eigenen Sünden sie in diese Lage gebracht hatten, und sie erkannten, dass nur durch aufrichtige Reue und Rückkehr zu Gott Rettung zu finden sei. Nicht so jetzt, da sprachen sie: לא, Nein! Wir wollen nicht mehr, wie bisher, dort oben Rettung suchen, כי מלך ימלוך עלינו, ein sichtbarer Anführer, ein König allein kann uns retten. Sehr treffend bemerken daher unsere Weisen im Sifre zu Deut. 17, 14: לא בקשו להם מלך אלא להעבירם ע״ז שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו. (Sie verlangten nur einen König, auf dass er sie zur Abgötterei führe; sie wollten sein wie alle Völker). Nicht also das Verlangen nach einem König wird von Samuel als Sünde bezeichnet, sondern die dabei offenbarte Gesinnung, die zu Tage getretene Gottlosigkeit des Volkes. Nachdem daher das Volk, erschüttert durch die göttlichen Wunderzeichen, seine Sünde eingestand und reuevoll um Samuels Fürbitte bei Gott flehte, denkt Sam. nicht im geringsten daran, das Volk zur Abschaffung des Königtums und zur Wiederherstellung der alten Verfassung zu bewegen. Er ist damit zufrieden, dass das Volk seine Gesinnung geändert, und ermahnt dasselbe nur, von nun an Gott zu fürchten und ihm mit ganzen Herzen zu dienen. (Liest man das 8. c. in 1. Sam. aufmerksam,

so findet man die Tatsache so dargestellt, wie sie Sam. später in seiner Rede erzählt. Die Israeliten sagen zuerst תנה לנו מלך לשפטנו. Diese Forderung ist gegen Sam. und seine Söhne gerichtet. וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו תנה לנו מלך לשפטנו, und er betete zu Gott. Gott aber entdeckte ihm die wahre Ursache des Verlangens כי לא אתך מאסו כי אתי מאסו ממלוך עליהם. Und als Sam. darauf dem Volke die Art und Weise, wie die Könige das Volk behandeln, darstellte, so dass es zugestehen musste, dass die Ungerechtigkeit der Söhne Samuels im Vergleich mit der Tyrannei eines Königs gar nicht zu beachten sei, da trat es offen mit seiner Absicht heraus, und erklärte: והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו. Untersuchen wir jetzt, ob wirklich Sam. und das Volk vom pentateuchischen Königsgesetze nichts wissen, so wird sich uns zeigen, dass diese Behauptung entschieden falsch ist. Schon der Umstand, dass die Israeliten, indem sie einen König wünschten, sich an den Propheten wandten und nicht ohne Weiteres sich selbst einen König wählten, setzt bei ihnen die Bekanntschaft mit dem pent. Gesetze voraus, das da gebietet, nur den zum Könige zu machen אשר יבחר ד' אלקיך בו. Obgleich sie zu Gott kein Vertrauen mehr hatten, waren sie doch noch nicht so ganz von Gott abgefallen, wie die spätern Israeliten, von denen der Prophet Hosea sagt (Hosea 8, 4): הם המליכו ולא ממני השירו ולא ידעתי, Sie wollten vielmehr das pent. Gesetz buchstäblich erfüllen und nur den zum König wählen, den ihnen der Prophet im Namen Gottes vorschlagen wird. Ja, in ihre Forderung gebrauchten sie wörtlich den Ausdruck des Pent. Sie sagen (8, 5) שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים, und im Pent.: אשימה עלי מלך ככל הגוים. Als darauf Sam. den gesalbten Saul dem Volke vorstellte, sagt er die Worte: הראיתם אשר בחר בו ד', ganz nach dem Gebote des Pent. שום וגו' אשר יבחר ד' וגו'. Wenn wir nun sehen, dass die Königswahl ganz nach pent. Vorschrift vor sich geht, so müssen wir es als eine müssige Frage betrachten, wenn die Kritiker es auffällig finden, dass das Volk Sam. gegenüber sich nicht auf den Pent. beruft. Wer sagt uns denn, dass dies nicht geschehen ist und dass Sam. mit guten Gründen, etwa wie dies oben dargelegt worden, bewies, dass der Pent. zu andern Zwecken einen König einzusetzen gebietet, als sie das Volk jetzt vor Augen hat. Im B. Sam. werden freilich nicht alle Reden und Gegenreden, die bei dieser Gelegenheit gesprochen wurden, angeführt; aber aus 8, 19 geht hervor, dass lange über diesen Gegenstand debattiert worden und dass das Volk zuletzt ausrief: לא כי אם

מלך יהי׳ עלינו. „Wir wollen auf nichts hören, nur ein König soll über uns herrschen!“

Nun wollen wir noch zeigen, dass auch die Propheten über das Königtum dieselbe Ansicht geäussert, wie wir sie in unserer Ausgleichung des pent. Gesetzes mit den Angaben des B. Sam. entwickelt haben. Der Prophet Hosea eifert an vielen Stellen gegen das israelitische Königtum. C. 13, 10—11 sagt er: Wo ist dein König, wo denn, mag er dir helfen in allen deinen Städten — und deine Richter — da du doch sagtest: gib mir einen König und Fürsten. Ich gab dir einen König in meinem Zorne, und nehme ihn im Grimme: אהי מלכך אפוא ויושיעך בכל עריך ושופטיך אשר אמרת תנה לי מלך ושרים, אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי. Hier glaubt jeder den Propheten Samuel zu hören, wie er das Verlangen nach einem Könige mit strengen Worten rügt. Nun sollte man doch erwarten, der Prophet Hosea würde das Königtum überhaupt verdammen, und das Heil Israels in der Rückkehr zur alten republikanischen Verfassung suchen. Doch Nein! Davon ist Hosea weit entfernt. C. 3, 4—5 schildert er zwar als den ersten Schritt zur Besserung einen Zustand כי ימים רבים ישבו בני ישראל אין מלך ואין שר, wo Isr. lange Zeit ohne König und ohne Fürsten sitzen wird; vollständiges Heil erwartet er aber nur davon אחר ישבו בני ישראל ובקשו את ה׳ אלקיהם ואת דוד מלכם, dass Israel wieder seinen Gott und einen König, wie es David war, aufsuchen wird. Dies und nichts anders ist auch die Forderung des Pentateuchs, erst Gott suchen und dann einen König wie David. Doch zur Zeit Samuels wollte Israel den König an die Stelle Gottes setzen, von jenem allein die Rettung aus der Feinde Hand erwarten. In derselben Weise schildern auch Amos, Micha, Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Secharja u. A. die Zukunft Israels, dass ein König aus dem Hause Davids im Geiste des göttlichen Gesetzes dasselbe beherrschen wird.

Nicht allein aber lässt sich nichts gegen das hohe Alter des Königsgesetzes im Pentateuch vorbringen, sondern es kann zufällig bei diesem Gesetze besonders gezeigt werden, dass es mosaischen Ursprungs ist. V. 16 heisst es: Und er (d. König) soll sich nicht viele Rosse anschaffen, damit er das Volk nicht nach Aegypten zurückführe, um sich viele Rosse anzuschaffen; der Ewige aber hat zu euch gesprochen: ihr sollt nicht wieder diesen Weg zurückkehren. Mit Recht wurde von verschiedenen Seiten (Hengstb. Keil, Stäudlin u. a.) bemerkt, dass ein späterer Gesetzgeber gewiss kein solches Motiv zum Rosseverbot gegeben hätte. Die Furcht,

dass der König das Volk nach Aegypten zurückführen würde, war wohl in der mosaischen Zeit und kurz darauf begründet, hatte aber in der späteren Königszeit keinen Sinn mehr. Mit welchen Ausflüchten die Kritiker sich dieses Angriffs erwehren, wird in der Einleitung gezeigt werden. — Ueber das Königsgesetz und die Stelle im B. Sam. vgl. besonders Abarbanel in seinem Komment. zum B. Sam., Hirsch. Jeschurun IV S. 127 ff., Hengstenberg Beitr. III 246, Keil und Schultz in ihren Kommentaren.

VV. 14—17. Wenn du in das Land kommst, welches der Ewige, dein Gott, dir gibt, und du es einnimmst und darin wohnst, und dann sprichst: Ich will einen König über mich setzen, wie alle Völker, welche um mich herum sind. 15. So sollst du über dich einen König setzen, welchen der Ewige, dein Gott, erwählen wird, einen aus der Mitte deiner Brüder sollst du über dich als König setzen, du darfst nicht einen ausländischen Mann über dich setzen, der nicht dein Bruder ist. 16. Nur soll er sich nicht viele Rosse anschaffen, damit er nicht das Volk nach Aegypten zurückführe, um viele Rosse anzuschaffen, da doch der Ewige zu Euch gesagt hat: Ihr sollt nicht wieder auf diesem Wege zurückkehren. 17. Und er soll sich nicht viele Weiber nehmen, damit sein Herz nicht abtrünnig werde, und Silber und Gold soll er sich nicht sehr viel sammeln.

Während die Einsetzung der Richter, ohne jede Einleitung geboten wird, wird dem Königsgesetze das כי תבא אל הארץ וגו׳ vorangeschickt, um zu lehren, dass erst nach der völligen Besitznahme (לאחר ירושה וישיבה) ein König einzusetzen sei. Nicht zur Eroberung des Landes darf Israel einen König wählen, ja nicht einmal zur Verteilung desselben, da dies alles durch Gottes unmittelbaren Einfluss geschehen sollte; erst nach וירשת וישבת בה, nach der vollständigen Eroberung und Verteilung des Landes, zu derselben Zeit, wo nach 12, 10 f. der Ewige sich auch eine heilige Stätte erwählen wird, dann kann Israel einen König fordern, und Gott wird sich einen Mann auserwählen. In סנהדרין 20 b. heisst es: שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה ואיני יודע איזה מהן תחילה כשהוא אומר כי יד על כס יה מלחמה לה׳ בעמלק הוי אומר להעמיד להם מלך תחילה ואין כסא אלא מלך וכו׳ ועדיין איני יודע אם לבנות להם בית הבחירה תחילה או להכרית זרעו של עמלק תחילה כשהוא אומר והניח לכם מכל אויבכם וגו׳ הוי אומר להכרית זרעו של עמלק תחילה וכן בדוד הוא

אומר וכו' וכו'*). Nach dieser von R. Jehuda (ר' יוסי) vertretenen Ansicht ist es ein göttliches Gebot, dass Israel über sich einen König setzen solle. Anders ist die Ansicht des R. Nehorai. Dieser nimmt das ואמרת in unserer Stelle für prophetisch. Die Thora verkündet voraus, dass Israel später zur Zeit Samuels Gott verwerfen und sich wie alle andern Völker einen sichtbaren König wird wählen wollen. Dies wird zwar missbilligt, dennoch gibt die Thora hier Vorbeugungsgesetze, um zu verhüten, dass das Uebel noch vergrössert würde, als es schon ohnehin ist. Wir haben jedoch bereits gezeigt, dass das Gottesgesetz nicht gegen die Monarchie ist, und auch den Grund angegeben, warum Samuel dem Verlangen des Volkes widerstrebte. Danach soll das ככל הגוים hier keinen Tadel in sich begreifen (wie R. Nehorai es deutet), sondern nur die Veranlassung zu dem Verlangen Israels angeben. Israel sieht, dass alle ringsum wohnenden Völkerschaften von Königen regiert werden. So Edom (Num. 20, 14), Moab (das. 22, 4), Ammon (Richter 11, 12), Mesopotamien (Richt. 3, 8) u. A. Allen diesen Völkern ist der König der einheitliche Vertreter der Nation, der sie in ihren Zwecken fördert und zu ihrer Bestimmung leitet. Diese Wahrnehmung muss bei Israel den Gedanken wachrufen, dass es auch einen Führer sich wählen wolle, der ihm in seiner Bestimmung, den göttlichen Willen und das göttliche Recht zu vertreten, vorangehen solle. Gott befiehlt aber nicht absolut und unbedingt, dass Israel einen König einsetze, sondern es muss erst vom Volke das Bedürfnis hierzu gefühlt werden. Wenn das Volk stark genug ist, allein ohne sichtbaren Führer auf dem von Gott vorgezeichnetem Wege zu wandeln, da bedarf es des Königs nicht, dann ist ה' אלקיכם מלככם Gott der König, der jedem stets vor Augen sein und seine Handlungsweise bestimmen soll. Fühlt sich aber

*) Drei Gebote sind den Kindern Israels bei ihrem Einzuge ins heil. Land gegeben worden: Sich einen König einzusetzen, die Nachkommen Amaleks zu vernichten und sich den heiligen Tempel zu erbauen. Ich weiss aber nicht, welches Gebot zuerst erfüllt werden sollte; da es aber heisst (Exod. 17, 16): „denn die Hand beim Throne Gottes, Krieg des Ewigen wider Amalek“, daraus kannst du folgern, dass sie zu allererst sich einen König einsetzen sollten; denn „der Thron“ bedeutet „den Königsthron“ u. s. w. Aber ich weiss noch immer nicht, ob man früher den Tempel bauen, oder früher die Nachkommen Amaleks vernichten sollte; da es aber heisst (Deut. 12, 10): „Wenn er euch vor allen euren Feinden Ruhe verschafft hat“ u. s. w., so kannst du daraus folgern, dass sie erst die Nachkommen Amaleks vernichten sollten. So heisst es auch bei David u. s. w.

das Volk zu schwach und tritt das Bedürfnis auf, dass ein König das Volk zu einer Einheit verbinde und seiner Bestimmung entgegenführe; dann שום תשים וגו׳ erlaubt es nicht nur, sondern gebietet es die Schrift, einen König einzusetzen, aber מלך ולא מלכה und אשר יבחר ד׳ אלקך בו על פי נביא und endlich מקרב אחיך וגו׳, es muss ein Mann aus Israels Mitte sein, und der König muss von Gott durch seinen Propheten erwählt oder wenigstens bestätigt werden. Es scheint zwar das Gebot מקרב אחיך וגו׳ nach den Worten אשר יבחר überflüssig; doch erklärt sich dies, wenn das אשר יבחר וגו׳, wie oben bei der heiligen Stätte, auch bedeuten kann, dessen Wahl Gott dann bestätigen wird; da sagt die Schrift darauf, dass man aber von vorne herein nur einen Israeliten zum König ernennen darf, weil selbstverständlich ein Ausländer die Bestätigung Gottes nicht erlangen wird.*) Wozu hat es aber die Schrift nötig zu warnen, dass man keinen Ausländer zum König ernennen solle? Das Richtige wird sein, dass unter manchen benachbarten Völkern der Brauch gewesen sein mag, einen Ausländer zum Könige zu wählen. So scheinen mehrere der in Gen. 36, 31 ff. aufgezählten Könige von Edom Ausländer gewesen zu sein, und Balak, der König Moabs, scheint nach Num. 22, 5 ebenfalls ein Ausländer gewesen zu sein. Die Stammfürsten zogen vielleicht einen Ausländer vor, weil sie keinem aus ihrer eigenen Mitte den Vorzug geben wollten, da sie eifersüchtig gegeneinander waren. Nicht so Israel. Bei diesem Volke konnte gegen einen Inländer keine Eifersucht entstehen, denn es wurde ja derjenige zum König gemacht, den Gott erwählte, und gegen die Wahl Gottes liess sich ja kein Einspruch erheben. Die Sätze אשר יבחר וגו׳ und מקרב אחיך וגו׳ gehören daher zusammen. Der erste begründet den letzten.

רק לא ירבה וגו׳. Nur so viel er zu seinem Wagen und seiner Reiterei gebraucht, ist nach Sifre erlaubt, nicht aber unnötiger Weise des Luxus halber (s. סנהדרין 21 b.) Nach תוספתא סנהדרין IV wären die 1400 Rosse des Salomo nicht zu viel gewesen und kein

---

*) Nach Ramban bedeutet אשר יבחר nicht, dass er direkt von Gott erwählt werden muss, vielmehr sagt dies, dass jeder, der über ein Volk regiert, von Gott dazu auserwählt ist, wie es heisst in Daniel 4, 14: „dass der Höchste über das Reich der Menschen schaltet und wem er will es verleiht.“ Ebenso sagt der Talmud (Ber. 58 a): Selbst der Brunnenaufseher wird vom Himmel eingesetzt. Ebenso sei auch oben beim Heiligtum (c. 12) das אשר יבחר zu erklären: Wo immer das Heiligtum gebaut wird, erfolgt dies durch göttliche Bestimmung.

Verstoss gegen dieses Gesetz. Jonathan jedoch übers. לא יסגון לה על תרין סוסון; er scheint von dem Grundsatze auszugehen, רבים שלשה dass drei schon viel heisst. ולא ישיב וגו'; aus Aegypten kamen die Rosse, wie die Geschichte Salomos 1. Kön. 10,28 zeigt.

Ein König, der viele Rosse sich anschafft, würde also das Volk nach Aegypten schicken, למען הרבות סוס, um viele Rosse einzukaufen. Es würden dadurch Handelsverbindungen mit Aegypten angeknüpft werden, was das göttliche Gesetz verboten hat (s. Exod. 14,13). So Raschi. Ramban jedoch erhebt dagegen einen Einwand aus Jerusch. Ende סנהדרין, wo gesagt wird: לישיבה אי אתה חוזר אבל אתה חוזר לפרקמטיא, wonach man wegen Handels nach Aegypten ziehen darf. Daher erklärt Ramban, dass die Schrift zunächst es absolut verbietet; selbst wenn er die Rosse nicht aus Aegypten, sondern aus anderen Ländern holen würde, dürfe er dennoch sich nicht viele Rosse anschaffen, denn der König soll nur auf Gott sein Vertrauen setzen, nicht auf Rosse und Wagen (vgl. Ps. 20,8 אלה ברכב וגו'), das ולא ישיב ist dann ein besonderes Verbot, dass der König auch nicht Leute nach Aegypten schicken soll, die sich dort dauernd niederlassen, um Rosse einzukaufen und auszuführen, da es Gottes Wille ist, Israel solle überhaupt nicht nach Aegypten ziehen. Das וה' אמר erklärt Ramban so wie וה' אומר, indem dieses Gebot erst jetzt gegeben wird, ebenso wie 5, 12: כאשר צוך ד' א' und Exod. 11,4: כה אמר ד' כחצות וגו'. Allein wir haben bereits oben S. 167f. bei וזבחת כאשר צויתיך gezeigt, dass mit dem Perf. immer auf die früheren BB. Bezug genommen wird, weshalb hier auch mit unseren Weisen die Bezugnahme auf Exod. 14,13 anzunehmen ist. Als Grund des Verbotes, nach Mizrajim zurückzukehren, gibt Ramban an, dass die Aegypter und Kanaaniter so entartet waren (vgl. Lev. 18, 3 כמעשה ארץ מצרי' und כמעשה ארץ כנען), dass letztere gänzlich ausgerottet werden und erstere mit Israel nicht in Berührung kommen sollten. Anders wird unsere Stelle von Targ. Jon. und Sifre aufgefasst. Ersterer paraphrasiert דלמא ירכבון רברבנוהי עלהון ויתגאון ויתבטלון מפתגמי אורייתא ויחובון חובת גלותא למצרים וכו', und Sifre sagt: מנין אפי' סוס אחד והוא בטל כדי הוא שיחזיר את העם למצרים. Es scheint diese Erklärung auf 28,68 sich zu stützen, wo die Rückkehr nach Mizrajim als Strafe angedroht wird. Das למען הרבות סוס muss hiernach erklärt werden „w e g e n des Vermehrens von Rossen", und da hier סוס in der Einzahl steht, so schliesst Sifre daraus, dass auch nur wegen e i n e s Rosses zu viel die Strafe eintreten wird, dass Israel nach Aegypten ins Exil wandern

wird. Das folgende וד׳ אמר לא תוסיפון braucht dann nicht als Verbot aufgefasst zu werden, sondern es wird hier, wie 28, 68, die Verheissung Gottes angeführt, die in Exod. 14,13 gegeben wird, dass er Israel nie wieder nach Aegypten in die Sklaverei wird wandern lassen. Diese Verheissung würde aber nicht erfüllt werden, zur Strafe dafür, dass der König sich viele Rosse anschafft und nicht auf Gott vertraut. Denselben Gedanken spricht auch Jes. in C. 30 aus. Er ruft ein Wehe aus über die Israeliten, die nach Mizrajim um Hilfe zogen (v. 1—2). Gott hatte gesprochen בשובה ובנחת תושעון בהשקט וגו׳ ותאמרו לא כי על סוס ננוס על כן תנוסון וגו׳. Indessen ist doch nach dem einfachen Sinne wie Raschi zu erklären. Allerdings ist das ולא ישיב nicht der einzige Grund, sondern, wie Ramban sagt, dass die Vermehrung der Rosse Mangel an Gottvertrauen zeigt; dennoch aber hat die Thora auch die Befürchtung ausgesprochen, der König könnte aus Vorliebe für Rosse das Volk nach Aegypten zurückführen, wenn auch nicht das ganze Volk, so würde er doch einen Teil des Volkes bewegen, sich in Aegypten dauerend niederzulassen, um durch diese Kolonie den Pferdehandel leichter betreiben zu können. — Die auf diese Stellc sich stützende Hypothese von Ewald und Riehm bez. der Abfassungszeit des Deut. wird in der Einleitung widerlegt werden. בדרך הזה darf nicht mit Knobel mit „zu diesem Zwecke“ erklärt werden, sondern mit „auf diesem Wege“, d. h, auf dem Wege, den ihr eben jetzt aus Aegypten nach Palästina ziehet. — ולא ירבה לו נשים. Hierzu die Mischna Sanhedrin 2,4: ולא ירבה לו נשים אלא שמונה עשרה ר׳ יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהיו מסירות את לבו ר׳ שמעון אומר אפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה א״כ למה נאמר לא ירבה לו נשים אפילו כאביגיל. Er darf sich nicht viele Weiber nehmen, sondern nur achtzehn. R. Jehuda sagt: Er darf sich viele nehmen, nur dass sie nicht sein Herz abtrünnig machen. R. Simon sagt: Selbst eine, die sein Herz abtrünnig machen würde, darf er nicht nehmen. Wenn dem so ist, warum wird befohlen, „er soll sich nicht viele Weiber nehmen“? Selbst solche wie Abigajil. (Vgl. meinen Kommentar das.). Es muss nicht gerade an heidnische Frauen gedacht werden (vgl. Exod. 34, 16), wie bei Salomo, sondern auch israelitische würden ihn zur Sinnlichkeit verleiten und vom Gottesgesetze ablenken. וכסף וגו׳. Auch grosse Reichtümer würden ihn stolz und von Gott abtrünnig machen. Ibn Esra u. Rosenmüller erklären: Damit er nicht aus Habsucht seine Untertanen beraube.

VV. 18—20. Und wenn er auf dem Throne seines Königtums sitzt, schreibe er sich eine Abschrift dieses Gesetzes aus dem, das bei den levitischen Priestern sich befindet, in ein Buch. 19. Und es sei stets bei ihm, und er lese darin alle Tage seines Lebens, damit er lerne, den Ewigen, seinen Gott, zu fürchten und alle Worte dieser Lehre und diese Gesetze sorgfältig zu üben. 20. Auf dass sein Herz sich nicht über seine Brüder erhebe, und dass er nicht von den Geboten nach rechts und links abweiche, damit er lange bleibe in seinem Königtume, er und seine Söhne, in der Mitte Israels,

Nachdem angegeben wurde, was der König unterlassen soll, wird jetzt vorgeschrieben, was er positiv zu tun habe, um zum rechten Ziele zu gelangen. וכתב לו. Er muss sich selbst schreiben oder schreiben lassen, שלא יהא נאות בשל אבותיו (er soll nicht das Exemplar seiner Väter benutzen, Sifre) und zwar את משנה התורה הזאת. Ueber die Erklärung dieses Ausdruckes sind die Ansichten verschieden. Die LXX übersetzen τὸ δευτερονόμιον τοῦτο. Demgemäss meint auch Delitzsch in der Einl. zur Genes. (4. Aufl. S. 20 f.) mit vielen Anderen, dass hier nur vom 5. B. Mose's, dem Deuteronomium, die Rede ist. Dagegen übersetzt schon Onk. משנה mit פתשגן = Abschrift, ebenso der Syr. Raschi, Ibn-Esra u. a. alte Erklärer. Im Sifre heisst es: משנה אין לי אלא משנה תורה שאר ד"ת מנין ת"ל לשמור את כל דברי התורה הזאת א"כ למה נאמר משנה תורה שעתידה להשתנות אחרים אומרים [משנה התורה כותב שכן] אין קורין ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד*). Nach der LA. der alten Ausgaben wollen die אחרים nicht sagen, dass der König bloss das Deut. sich schreiben lasse, sondern sie wollen nur den Grund angeben, warum hier die Schrift des Königs משנה תורה genannt wird. Sie meinen, es stehe deshalb hier משנה תורה, weil dieser Teil der Thora vom Könige vorgelesen wird und deshalb Hauptzweck seines Schreibens ist. Vielleicht ist dies auch die Ansicht der LXX. Es ist nicht wahrscheinlich, dass nach einer alten Ansicht der König nur das Deut. abgeschrieben hätte, da die Praxis gewiss gegen diese Ansicht sprach. (vgl. סנהדרין 21 b; auch

*) Unter משנה würde man bloss das Deuteronomium verstehen, deshalb heisst es (in v. 19): „alle Worte dieser Thora zu beobachten." Wenn dem aber so ist, warum heisst es (das ganze Gesetz) משנה תורה? Weil es bestimmt war, verändert zu werden (indem Esra statt der althebräischen Schrift die „assyrische Schrift" gebrauchte). Andere meinen: [Er lässt das Deuteronomium schreiben, denn] man liest am Versammlungstage (Deut. 31, 10—12) bloss das Deuteronomium vor." (Sifre c. 160). Die eingeklammerten Worte stehen bloss in der פסיקתא זוטרתא.

Philo, de creat. principis). Untersuchen wir jedoch, wie in Wahrheit der Sinn unserer Schriftstelle zu fassen ist, so ist es nicht zweifelhaft, dass das Wort משנה keinesfalls hier irgend welchen Ausschlag gibt. Würde משנה התורה das Deuteronomium, die Wiederholung des Gesetzes, bedeuten, so müsste 1) משנה התורה הזה stehen, indem das Demonstrat. sich auf משנה beziehen müsste, 2) müsste es im folgenden v. והיה עמו und nicht והיתה heissen, und 3) könnte nicht im folgenden v. לשמור את כל דברי התורה וגו' gesagt werden. Es ist demnach entschieden, dass משנה nur „das zweite, die Abschrift" bedeutet. Die Frage ist nur, was unter התורה הזאת im Deut. zu verstehen ist, ob der ganze Pentateuch oder bloss das Deut. Es ist dies eine Prinzipienfrage, denn die Beantwortung dieser Frage hat einen grossen Einfluss für die Entscheidung der Frage, ob das Deut. eine besondere תורה zu sein Anspruch macht, oder ob es nur eine Ergänzung oder Wiederholung der früheren BB. sein will. Um nun die Bedeutung des Ausdrucks התורה הזאת im Deut. zu finden, müssen wir eine andere Stelle, wo dieser Ausdruck vorkommt, mit in unsere Betrachtung ziehen. Am wichtigsten ist die Stelle 31,9: ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי וגו' ויצו משה אותם לאמר מקץ שבע שנים וגו' בחג הסכות וגו' תקרא את התורה הזאת וגו'. Diese Stelle ist um so geeigneter auf unsere Vorschrift Licht zu werfen, als offenbar in dieser auf jene Stelle Bezug genommen wird, denn das מלפני הכהנים הלוים an unserer Stelle bedeutet nach Uebereinstimmung aller Erklärer „von dem Gesetze, das vor den levitischen Priestern liegt, also von dem Exemplar, das Mose geschrieben und den levitischen Priestern übergeben hatte. Es fragt sich nur, was für eine Thora hat Mose nach dem Berichte des Deuteronomiums geschrieben und den levitischen Priestern übergeben? Delitzsch (a. a. O.) meint, dass hier nur erzählt wird, Mose habe das Deut. geschrieben. Hören wir seine Gründe:

1) Es war nach Mischna Sota c. 7 zur Zeit des zweiten Tempels ein unbestrittenes Herkommen, die Thora vom Anfange des Deuteronomiums an vor dem versammelten Volke zu verlesen.

2) Deut. 27, 8 wird geboten „alle Worte dieser Thora" auf Steine des Berges Ebal zu schreiben. Dies lasse sich selbstverständlich nicht auf den ganzen Pentateuch beziehen, sondern nur auf das Deuteronomium.

3) Jos. 8, 32 wird erzählt, dass Josua, dies Gebot erfüllend, dort auf dem Berge Ebal in Steine einschrieb את משנה תורת משה אשר כתב לפני בני ישראל. Damit sei das התורה הזאת in Deut. 27,1—8

näher als משנה תורה bestimmt, das hier sowohl, wie in Deut. 17,18 nichts anderes als das Deuteronomium bezeichne. Es müssen demnach im ganzen Deuteron. die Ausdrücke התורה הזאת, ספר התורה הזה nur auf das Deuteronomium bezogen werden.

Was nun den Beweis von משנה תורת משה des B. Josua betrifft, so ist derselbe mit dem bereits über denselben Ausdruck an unserer Stelle Bemerkten widerlegt. Ist hier משנה תורה „eine Abschrift der Lehre“, so kann obiger Ausdruck in Jos. auch nur bedeuten: „eine Abschrift der Lehre Mose's“. Wenn man es aber für unwahrscheinlich hält, dass die ganze Thora auf mit Kalk übertünchte Steine geschrieben worden, so hilft man sich dadurch nicht viel, dass man unter התורה das Deuteronomium versteht, denn die Kritiker wollen auch dies nicht zugeben, dass das ganze Deut. auf Steine geschrieben wurde. Bereits die älteren und neueren Erklärer haben diese Stelle auffallend gefunden und in verschiedener Weise zu erklären versucht*).

Ramban will annehmen, dass vielleicht die ganze Thora von בראשית bis לעיני כל ישראל darauf geschrieben stand, und zwar durch ein Wunder (בדרך נס). Hengstenbg. Beitr. II S. 461 ff. meint, das hier allerdings nur das ganze Deut. von c. 4, 44 an unter התורה verstanden ist, weil das התורה הזאת in 27, 2 sich auf das כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם היום in v. 1 bezieht, wo deutlich nur vom deuteronomischen Gesetze, das Mose heute befohlen, gesprochen wird. Auf die Einwendungen der Kritiker, dass die Ausführung dieser Vorschrift kaum möglich gewesen sei, verweist Hengstenbg. auf ähnliche noch viel riesigere Arbeiten des ägyptischen Altertums

*) Nach unseren Weisen (Sota 36a) war die ganze Thora sogar in 70 Sprachen auf den Steinen geschrieben. Wenn es gestattet wäre, die Worte unserer Weisen symbolisch zu deuten, so würden wir zu dieser Mischna folgende Erklärung geben. Es ist bekannt, dass bei unsern Weisen das Verbot vom Götzendienst der ganzen Thora gleichkommt (vgl. Sifre zu Num. 15, 22 ff.). Wenn es nun bei den götzendienerischen Völkern Brauch war, auf den Altären und Standsäulen Bilder ihrer Götzen anzubringen, so sollte Israel auf dem Berge Ebal hoch vor den Augen aller Welt einen Altar aus unbehauenen ganzen Steinen aufrichten und darauf opfern. Die Steine sollten mit weissem Kalk überzogen sein und gar kein Bild sondern Gebote der Thora (s. weiter unten) enthalten. Dies verkündete aller Welt in jeder Sprache, dass Israel keine Götzen verehrt, keine Bilder anbetet, sondern nur den Geboten seines Gottes folgt. Es war daher diese Inschrift allen Völkern jeder Sprache und Zunge verständlich, und der Hauptgrundsatz der Thora, die Verwerfung der Götzen, war hier demnach in allen Sprachen niedergeschrieben.

wie auch darauf, dass die Vaterstadt des Hesiodus sein Andenken dadurch ehrte, dass sie sein grösstes Gedicht vollständig in Bleitafeln eingraben liess, eine Schrift, die viel grössern Unfanges als das Deut., und dazu kommt noch, dass mit Kalk überzogene Steine ein viel leichter zu behandelndes Material sind als Bleitafeln. Wir könnten, falls es nötig wäre, mit diesen Gründen auch die Aufzeichnung des ganzen Pentateuchs für möglich und ausführbar erklären. Andere, wie Rosenm., Mich. und Maurer verstehen nach Josephus Ant. 4, 8, 44 unter התורה הזאת hier nur die folgenden 12 Flüche und die ihnen entsprechenden Segnungen, Einige wieder den ganzen Abschnitt, in welchem die betreffende Vorschrift steht (vgl. das וכתבתם in 6, 9 und 11, 20). Mecklenburg meint, nach dem einfachen Sinne der Schrift könnte angenommen werden, dass die Thora auf Pergament zu schreiben und an die Steine anzuheften sei, וכתבת על האבנים wie bei וכתבתם על מזוזות (6, 9). Doch wird diese Ansicht nicht nur von unsern Weisen מנחות 34 a zurückgewiesen, sondern auch schon dadurch widerlegt, dass in diesem Falle das Ueberziehen der Steine mit Kalk ganz unnötig gewesen wäre. Ibn-Esra im Namen eines Gaon meint endlich, dass auf den Steinen die 613 Gebote der Thora geschrieben standen. Dieser Ansicht schliessen sich auch Keil und Knobel an. Es wurden demnach bloss die Gesetzte der Thora aufgezeichnet mit Weglassung der Geschichte, Reden, Begründungen und Ermahnungen. Knobel erinnert daran, dass es Sitte der Alten war, Gesetzestafeln öffentlich aufzustellen, sowie Steine zu errichten und die Gesetze an sie anzuschreiben. Dieser letztern Ansicht müssen wir auch vor allen andern den Vorzug geben, denn das Wort תורה kann sowohl den ganzen Pent. als auch die Gesetze desselben Buches bezeichnen, und hier ist das Wort in letzterem Sinne zu nehmen. Mag man aber auch welcher Ansicht immer folgen, immerhin ist aus dieser Stelle kein Schluss auf die Bedeutung des Ausdruckes התורה הזאת im ganzen Deut. zu ziehen, da hier das התורה הזאת durch כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם היום (in 27, 1) determiniert ist. (Nach unserer in der Einleitung darzulegenden Ansicht sind unter כל המצוה וגו׳ alle Gebote des Pent. zu verstehen, die Mose sämtlich an diesem Tage wiederholt hat).

Es bleibt uns nur noch übrig, das Gesetz vom Vorlesen der Thora im siebenten Jahre zu betrachten. Auch hier bemerkt Ramban, dass das ויכתב משה וגו׳ (31, 9) sich auf die ganze Thora bezieht, trotzdem das Gebot von הקהל nach unsern Weisen nur vom Deut.

spricht, weil in Bezug auf das Niederschreiben der Thora durch Mose 31, 24 deutlicher erklärt wird: ויהי ככלות וגו' את דברי התורה הזאת על ספר עד תמם, was nur von der ganzen Thora verstanden werden kann. Allein genauer genommen sagt die Mischna gar nicht, dass man der Versammlung im siebenten Jahre das ganze Deut. vorgelesen, sondern die Mischna erwähnt nur ausgewählte Stücke aus dem Deut. und zwar: Anfangs אלה הדברים bis שמע incl. (bis 6, 9); dann והיה אם שמוע (11, 13—21); dann עשר תעשר (14, 22—29); כי תכלה לעשר (26, 12—15); פרשת המלך (17, 14—20); und zuletzt die ברכות וקללות, c. 28 (so nach der Leseart von Raschi, anders nach Maimon.). Wollte man nun aus dieser Mischna beweisen, dass unter התורה הזאת nur das Deut. zu verstehen ist, so würde das zu viel beweisen, nämlich dass nur die angeführten Abschnitte des Deut. unter diesem Ausdrucke zu verstehen seien. Allein in der Tat ist aus dieser Stelle gar nichts zu beweisen. Die Thora kann allerdings nicht geboten haben, den ganzen Pentateuch vorzulesen, da dies zu ermüdend für die Versammlung wäre und den gewünschten Erfolg למען ילמדו ויראו וגו' nicht haben würde. Vielmehr ist תקרא את התורה הזאת nur gemeint, man solle aus der Thora Stücke vorlesen. Die Wahl der Stücke wird den Aeltesten überlassen gewesen sein. Und nun haben unsere Weisen die in der Mischna erwähnten Stücke ausgewählt, weil sie diese für geeignet hielten, Gottesfurcht und Gesetzestreue im Volke zu erwecken. Dass diese Stücke im Deut. stehen, ist reiner Zufall, da gerade dieses Buch paränetisch ist und dessen Abschnitte sich zu dieser Vorlesung am besten eigneten. Hätte man es einmal mit einer Versammlung zu tun gehabt, der eine genaue Kenntnis der Gesetze in קדושים ,משפטים oder der Festgesetze mangelte, so würde man keinen Anstand genommen haben, die betreffenden Abschnitte vorzulesen. So lehrt auch Maimon. ה' חגיגה III, 1: מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצוות ומחזקות ידיהם בדת האמת שנאמר מקץ וכו'.*) Es ist also nicht im geringsten in der Schrift angedeutet, dass man gerade das Deut. vorlesen soll. Zur Zeit Nehemia's hat man am Hüttenfeste aus Leviticus vorgelesen, wahrscheinlich auch im Sinne dieser Vorschrift.

---

*) Es ist ein Gebot ganz Israel zu versammeln, Männer, Weiber und Kinder, bei jedem Ausgang des Brachjahres, wenn sie zum Fest wallfahren, und ihnen Abschnitte aus der Thora vorzulesen, die sie aneifern zur Uebung der Gebote und in der Religion bestärken.

Nachdem nun alle Beweise, welche dartun sollen, dass unter התורה im Deut. nur das Deut. zu verstehen ist, beseitigt sind, muss folgender Umstand uns veranlassen, das התורה הזאת vom ganzen Pent. zu verstehen. Es wird in der Einleitung dargelegt werden, dass Mose eigentlich an demselden Tage, an dem er die deut. Reden hielt, das ganze Gesetz vorgetragen hatte, wenn auch in der schriftlichen Aufzeichnung der Reden dasjenige weggelassen wurde, was keiner Wiederholung bedurfte, weil es schon in den vordern BB. genügend erörtert wurde. Wir sehen auch, dass viele Stellen des Deuteron. auf die vordern BB. Rücksicht nehmen.

Wenn nun gesagt wird: der König soll sich die Thora abschreiben, damit er darin lese und lerne zu beobachten die ganze Thora, so kann doch unmöglich hier nur die deuteronomische Thora gemeint sein, da ja dieselbe nach der Ansicht des Deut. selbst nicht genügt. Es muss also der König sich die ganze Thora abschreiben lassen, und demnach muss auch das Exemplar, aus dem der König seine Thora abschreiben lässt, nämlich dasjenige, das לפני הכהנים הלוים liegt, ebenfalls die ganze Thora enthalten haben. Dieses Exemplar ist aber eben dasjenige, das Mose nach 31, 9 geschrieben hat. Die nähre Begründung dieser Ansicht in der Einleitung. — והיתה עמו sagt nach Sanhed. 21 b, dass das Gesetzbuch (והיתה ist auf תורה zu beziehen) stets bei ihm sein soll. — ליראה את ה' אלקיו. Der Ausdruck את ה' אלקיו beim König; vgl. meinen Commentar zu Lev. I. S. 188. — את כל דברי התורה הזאת bezeichnet nach der Mech. (Midr. Tan. 105 f.) die gesamten Thoragesetze, während unter ואת החקים האלה die hier speziell für den König vorgeschriebenen Satzungen verstanden sind. — לבלתי רום לבבו kann sich auch auf die frühern Verbote (vv. 26—27) beziehen. Nach der Mechilta (Mid. Tan. 106) bezieht sich dies auf den unmittelbar vorhergehenden v. Auch bei der Uebung der Thoragebote soll der König sich nicht über seine Brüder erheben. Es kann auch gemeint sein, er soll nicht denken, manche Gebote seien nur für das gemeine Volk bestimmt, der König dürfe sich darüber hinwegsetzen; vielmehr soll er auch nicht im geringsten vom Gesetze abweichen. מן המצוה, vgl. Raschi, der darin auch jedes Gebot eines Propheten versteht. — הוא ובניו, in der Regel ist der Sohn der Nachfolger, vgl. Raschi.

i) Priester und Propheten, c. 18, 1—22.

Bereits im vorigen Abschnitte haben wir die Priester als Gehilfen oder Beisitzer des Gerichtes kennen gelernt. Es wurde hier

die Bestimmung derselben, Lehrer des Volkes zu sein, vorausgesetzt. In unserem Abschnitt wird speziell von den Rechten und dem Einkommen des Priester- und Levitenstandes gesprochen, indem an eine bereits in Num. 18 gegebene Vorschrift angeknüpft wird und zum Teil neue Gaben vorgeschrieben, zum Teil frühere Vorschriften wiederholt werden. Den Priestern stehen die Propheten sehr nahe, nicht nur, weil von dem Brüderpaar Mose und Aron ersterer der Vorläufer und das Haupt der Propheten (ראש לנביאים) und letzterer der Ahn der Priester war, sondern auch vorzüglich, weil die Propheten die Priester in ihrer Funktion ergänzten. An mehreren Stellen der Bibel wird der Priester als Lehrer des Volkes (מורה) bezeichnet, während dem נביא das Weissagen (דבר oder חזון) vindiziert wird (Jer. 18, 18. Ez. 7, 26). Der כהן hat die alte Offenbarung, die תורה, die von einem נביא nicht abgeschafft werden kann, zu bewahren (שפתי כהן ישמרו דעת), von ihnen verlangt man nur die alte תורה (ותורה יבקשו מפיהו Mal. 2, 7); der נביא hat in jeder Zeit nach dem Bedürfnisse dieser Zeit neue Offenbarungen zu bringen, die aber der alten „Thora" nicht widersprechen dürfen. Diese neuen Offenbarungen des נביא sind für normale Zeiten nicht nötig. Wenn Israel der Stimme Gottes gehorcht hätte, so hätte immerfort jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum gesessen, und man hätte nur die Thora zu erfüllen gehabt. Nur der sündhafte Wandel Israels hat ausserordentliche Zeiten geschaffen, für welche der Mensch Rat von überirdischen Mächten sucht. Die heidnischen Völker, hatten für solche Fälle ihre Orakel und andere mantische Institute; Israel hat Gott die Gnade zu Teil werden lassen, ihm für solche Fälle direkte neue Offenbarungen durch Propheten zu senden. Diese Propheten sind für solche ausserordentliche Fälle die Nachfolger Mose's und, wie er, die Mittler zwischen Gott und Israel, sie bringen die göttlichen Offenbarungen den Menschen, die zu schwach sind, selbst die göttliche Stimme zu vernehmen. Erst zur Zeit der letzten Erlösung wird jeder mit dem Geiste der Prophetie begabt sein, (אשפוך את רוחי על כל בשר Joel 3, 1), und wird Israel der Vermittelung der Propheten nicht bedürfen.

Der Gedankengang in unserem Abschnitt ist folgender. Die Priester und Leviten sollen keinen Anteil am Lande haben, denn Gott ist ihr Teil (v. 1—2). Von dem Volke aber sollen die Priester erhalten von jedem Schlachtvieh זרוע לחיים וקבה, die תרומה und ראשית הגז (v. 3—5). Kommt der Priester ins Heiligtum, so

hat er Anteil 1) an manchen Opfern mit allen Priestern gemeinsam, 2) an manchen nur mit seinem Familienhause gemeinsam (v. 6—8). Wenn Israel ins heilige Land kommt, soll es nicht in gleicher Weise wie die heidnischen Völker in ausserordentlichen Fällen sich an Gott wenden und seinen Willen zu erfahren suchen, sondern der Stimme des Propheten lauschen; der Prophet aber, der Falsches im Namen Gottes verkündet, soll sterben; das Kennzeichen der falschen Prophezeihung ist das Nichteintreffen derselben (v. 9—22).

VV. 1—2. Die levitischen Priestern, ja der ganze Stamm Lewi, soll kein Teil und Erbe mit Israel haben; die Feueropfer des Ewigen und sein Erbe sollen sie geniessen. 2. Aber Erbe soll er nicht haben in der Mitte seiner Brüder, der Ewige ist sein Erbe, wie er ihm verheissen hat.

Zu der ganzen Stelle vv. 1—8 wird in der Einleitung die Erklärung, soweit es zur Beseitigung der kritischen Einwendungen gegen dieselbe nötig erscheint, gegeben werden. Es wird dort gezeigt werden, dass das deuteronomische Priestergesetz mit dem der vordern Bücher des Pent. nicht im Widerspruch steht, hier mögen nur die einzelnen Stellen an und für sich erklärt, sowie die Interpretationen unserer Weisen mitgeteilt werden. Sowie in Num. 18, auf welches Kapitel hier Bezug genommen wird, zuerst von den Priestern, (v. 8—20) und sodann von den Leviten (v. 21—24) geboten wird, dass sie keinen Anteil am Lande haben, sondern Gottes Opfer und Erbteil verzehren sollen, ebenso wird auch hier zuerst לכהנים הלוים und darauf כל שבט לוי erwähnt. Das Gebot gilt hauptsächlich eigentlich nur den כהנים, es wurde aber auch für die übrigen Leviten gegeben, weil sie als Gehilfen der כהנים betrachtet werden. Unser Gesetz behandelt auch deshalb hauptsächlich die כהנים und fügt nur כל שבט לוי als Beisatz hinzu, um zu sagen, dass das Priestergesetz in dieser Beziehung auch von den Gehilfen der Priester, den übrigen Leviten, gilt. חלק ist nach Sifre Anteil an der Beute, und נחלה heisst Erbteil am Lande; אשי ה׳ sind die קדשי המקדש (Tempel-Heiligtümer), wie Opfer, und נחלתו sind קדשי הגבול (Heiligtümer des Landes), wie תרומת מעשר und Zehnten. Diese Gaben setzt das Deut. als aus den vordern BB. bekannt voraus, dass sie teils den Priestern, teils den Leviten zukommen. (vgl. Jos. 13, 14; 18, 7). הלוים in unserem v. mit Schultz und Keil als Substantiv zu fassen, das asyndetisch an לכהנים angereiht ist, geht nicht an, vgl. oben S. 290 f. — ונחלה לא וגו׳; dem einfachen Sinne

nach ist dies eine nachdrucksvolle Wiederholung des Verbotes mit der Begründung, dass ה' הוא נחלתו Gott sein Anteil ist. Doch Sifre erklärt, dass dieser Vers die Leviten vom Erbe des ganzen Landes ausschliessen will. Im Sifre sind verschiedene Lesarten. Wir setzen hier die L. A. des Ramban zu Exod, 13, 5: ונחלה לא יהי' לו זו נחלת חמשה עממין, בקרב אחיו זו נחלת שני עממים.

Hiernach soll hier vorgeschrieben sein, dass die Leviten sowohl im Westjordanlande, das in Exod. 13, 5 als das Land von fünf Völkerschaften, wo Milch und Honig fliesst, bezeichnet wird, als auch im Ostjordanlande, dem Lande der zwei Völkerschaften, keinen Anteil haben sollen*). Nach der Mechilta zu Deut. (Mid. Tan. 106) will unser v. sagen, dass auch nach der Verteilung des Landes an die Stämme nicht jeder Stamm ein besonderes Stück Land für die Leviten bestimmen soll; Lewi soll auch keinen Erbbesitz „inmitten seiner Brüder" haben. Diese Ansicht wird auch vom Sifre Num., c. 119, Ende, ausgesprochen. Die Levitenstädte werden hier nicht als נחלה betrachtet, da die Leviten niemals die alleinigen Bewohner jener Städte waren, auch nicht die ganzen Städte zum Eigentum, sondern nur die für ihren Bedarf erforderliche Anzahl von Häusern und Weideplätzen zum erblichen Besitze erhielten, wobei die andern Häuser der Stadt nebst den dazu gehörigen Feldern und Dörfern Eigentum der Stämme blieben, denen dieselben durchs Los zugefallen waren (vgl. m. Schrift „Die wichtigsten Instanzen u. s. w." S. 148 ff.). — כאשר דבר לו bezieht sich auf Num. 18, 20, wie oben 10, 9.

VV. 3—5. Und folgendes sei die Gebühr der Priester von Seiten des Volkes, von Seiten derer, die Schlachtvieh schlachten, es sei Rind oder Lamm; man gebe dem Priester den Vorderfuss, die Kinnbacken und den Magen. 4. Die Erstlinge deines Kornes, Mostes und Oeles und die Erstlinge deiner Schafschur sollst du ihm geben, 5. Denn ihn hat der Ewige, dein Gott, aus allen deinen Stämmen erwählt, dass er stehe und den Dienst verrichte im Namen des Ewigen, er und seine Söhne, alle Tage.

משפט הכהנים (vgl. 1. Sam. 2, 13); es braucht nicht die Bestimmung הלוים hinzugefügt zu werden, da diese aus v. 1 bekannt

*) Andere LAA. und Erklärungen zu dieser Sifre-Stelle vgl. in Raschi und im ספר הישר des R. Jakob Tam Nr. 539. Vgl. auch Sifre sutta ed. Horovitz S. 121.

ist. Hier werden im Gegensatze zu den obigen אשי ה' ונחלתו die Gaben genannt, die den Priestern von Seiten des Volkes zukommen, und zwar zuerst מאת זבחי הזבח von denen, die von der Erlaubnis וזבחת וגו' (12, 21) Gebrauch machen. (Dass diese Bestimmung mit den Priestergesetzen in Num. 18 nicht im Widerspruch steht, wird in der Einl. gezeigt werden). Diese sollen dem Priester geben: הזרע, eig. den Arm, d. i. beim Tiere der Vorderfuss; hier sind es die zwei obern Glieder desselben. Nach R. Elia Wilna nur ein Glied, das beim Hinterfusse שוק heisst. So die Mischna חולין 134b. (In Bezug auf שוק hat R. Jehuda eine divergierende Ansicht). הזרוע das ה' zeigt auf den rechten Bug (das.). הלחיים, die beiden Unterkieferknochen mit der Zunge (das.). Nach Targ. Jon. sind לחיים die untern und obern Kinnbacken. והקבה, und den Laabmagen, den vierten Magen der Widerkäuer. Diese drei Stücke werden מתנות (Gaben) genannt. Nach Maimon. (More) wurden diese drei Stücke als ראשית (erstes) anbefohlen. Die לחיים seien das ראשית vom Körper, die זרוע das ראשית von den Gliedmassen und קבה das ראשית von den Eingeweiden. Es existieren noch andere symbolische Erklärungen. Ich glaube, die Bedeutung unserer Vorschrift mag folgende sein. Der Vorzug des Pflanzenreiches vor den Mineralien besteht in der Ernährung und dem Wachstume; das Tier fügt dazu noch die freiwillige Bewegung; der Mensch zu allem obigen noch die Sprache. Sprache, Bewegung und Ernährung sind dem Menschen eigentümlich. Wenn aber der Mensch eben seines Vorzuges wegen als Herrscher über die Tierwelt auftritt, ja sich solche Tiere, die in der Wüste nur Gott zum Opfer gebracht werden durften, zum Selbstgenusse aneignet, so ist er dazu nur deshalb berechtigt, weil er seine Anlagen einem höheren Ziele weiht, weil Sprache, Bewegung und Ernährung dem Menschen nicht zum eigenen Vorteile, sondern zur Erfüllung eines höheren Willens dienen. Diese Weihe seiner Fähigkeiten zu einem höheren Zwecke drückt die Hingabe der מתנות aus. הזרוע bezeichnet die Bewegung, הלחיים die Sprache, und הקבה die Ernährung. Durch die Gabe dieser Stücke an den Priester, den Diener Gottes, weiht der Mensch seine sämtlichen Anlagen dem Dienste Gottes, und erst dann ist er zum Fleischgenusse vollständig berechtigt. Saalschütz Mos. R., S. 123 meint, die Vorschrift beschränke sich nur auf die mosaische Zeit; allein mit Recht bemerkt Knobel, dass der Zusammenhang augenscheinlich auf den Aufenthalt der Israeliten in Kanaan hinweist. Die Frage Knobels und anderer Neuern, wie man bei jeder Schlachtung einen Priester zur Stelle

hatte, erledigt sich einfach dadurch, dass die Priester, sobald sie zahlreich wurden, im ganzen Lande zerstreut waren. Ausserdem befiehlt die Thora nur, die Stücke einem Priester zu geben, wenn man einen vorfindet. War kein Priester da, so brauchte man auch nichts zu geben; das Fleisch war vor der Gabe auch zum Genusse erlaubt. Nach חולין 134 b hat man in diesem Falle diese Gaben abgeschätzt und das Geld für die Priester verwahrt. Uebrigens vgl. man חלה (Num. 15, 20), wobei zwar auch die Neuern in der Erklärung der Stelle von unsern Weisen abweichen, aber die Ansicht der letztern sich leicht als die allein richtige erweisen lässt.

מאת העם, nicht von den Priestern. Diese sind von der Abgabe befreit. מתנות müssen auch im Auslande gegeben werden (vgl. jedoch Schulchan aruch Jore Dea 61, 21). — Es wird darauf das Gebot von תרומה wiederholt. Denn ראשית דגנך וגו' ist nichts anderes als die in Num. 18, 12 gebotene Abgabe, die dort in v. 8 תרומה genannt wird. Mit Unrecht indentifiziert Wellhausen (Gesch. Isr. S. 162). Diese ראשית mit der in Deut. 26 erwähnten, ohne zu bedenken: 1) Deut. 26, 2 befiehlt, zu nehmen von den Erstlingen aller Früchte der Erde und in einen Korb zu legen, während hier nur geboten wird, die ראשית von Korn, Most unb Oel abzugeben. 2) Nach unserer Stelle wird die Gabe direkt dem Priester gegeben und nicht nach dem Tempel gebracht; 26, 2 und 10 dagegen befiehlt, die Erstlinge nach dem Tempel zu bringen und Gott zu weihen, vgl. Spr. 3, 9. — 3) Deut. 26 ist offenbar eine weitere Ausführung von Exod. 23, 19 und 34, 26, wonach die Erstlinge n a c h d e m T e m p e l gebracht werden sollen; dort aber heisst diese Spende בכורים, das sind die zuerst reif gewordenen Früchte (vgl. Jes. 28, 2). Es besteht also diese Gabe in unzubereiteten Früchten, wie sie vom Boden gepflückt werden (פרי האדמה), nicht in Korn, Most und Oel.

Die an unserer Stelle genannte ראשית wird in Num. 18, 12; 29; 30; 32 als חלב bezeichnet und ist identisch mit dem in Exod. 22, 28 genannten דמע. Der Samaritaner übersetzt das Wort חלב da, wo es „das Beste, Vorzüglichste“ bedeutet, mit דמע (vgl. zu Gen. 45, 18; Num. 18, 12 u. s.). Auch die alte Mischna gebraucht für unsere תרומה den Ausdruck דמע (Oholot 16, 4; Teharot 2, 3). Der Aufbewahrungsplatz für diese Teruma hiess בית הדמע (Tosefta Terumot 10, 16). Im spätern Sprachgebrauch der Mischna wurde דמע durch den Ausdruck תרומה ganz verdrängt. Doch erhielt sich das verb. דמע in der Bedeutung „etwas (durch Mischung) zu Teruma machen.“ Eine solche Mischung heisst in der Mischna (z. B. Ter.

5, 6) מרומע. Dieses דמע stammt vom arab. دماغ, Gehirn (wie im Aram. מוקרא, Gehirn, von יקר, kostbar). Dies ist von דמע, Träne, das im Arab. دمع heisst, wohl zu unterscheiden. — Es ist also entschieden, dass unser ראשית דגן וגו׳ identisch ist mit דמע in Exod. 22, 28 und חלב דגן וגו׳ in Num. 18, 12. — An das תרומה-Gebot wird das von ראשית הגז angeknüpft. Von ראשית הגז wird in den vordern Büchern nichts erwähnt, weil in der Wüste nur שלמים gegessen wurden, bei denen ראשית הגז nicht geboten war (Chullin 135 a). Dass aber hier gerade die zwei Gaben תרומה und ראשית הגז neben den מתנות genannt werden, kann wohl folgendes sagen wollen. Nicht nur von der Fleischnahrung, die eigentlich keine regelmässige Nahrung für Menschen ist und nur כי תאוה נפשך וגו׳ (12, 20) gegessen wird, hast du einen Teil dem Priester zu geben, sondern auch von der regelmässigen Nahrung, den vorzüglichsten Vegetabilien, und von dem Kleidungsstoffe, der Wolle, sollst du die Erstlinge dem Priester geben, damit so deine ganze Nahrung, sowie deine Kleidung die Weihe erhalten, sie als Gottesgaben betrachtet werden, von denen man die Erstlinge an seine Diener wiedergibt. Nach Bet-Hillel und R. Akiba sind fünf Schafe der ראשית הגז pflichtig. Ueber die Quantität dieser Gabe vgl. Sifre. Dieses Gebot soll nach Sifre auch ausserhalb Palästina's geübt werden. Doch ist die Halacha wie R. Ilai, wonach im Auslande diese Abgabe nicht zu leisten ist. —

כי בו בחר וגו׳, „ihn erwählte . . . aus allen deinen Stämmen." Man könnte hier geneigt sein, das בו (ihn) auf den Stamm Lewi zu beziehen, den Gott aus den andern Stämmen auserwählt hatte. Allein der Ausdruck „aus allen deinen Stämmen" bedeutet nur dasselbe wie „aus ganz Israel." Dies beweisen viele Stellen, z. B. 29,20: „Gott wird ihn absondern zum Bösen aus allen Stämmen Israels"; 12, 15: an dem Orte, den der Ewige aus allen euren Stämmen erwählen wird; 1. Sam. 15, 17: „Du bist das Haupt der Stämme Israels." Die Wahl „aus allen Stämmen" bezeichnet also nicht gerade die Wahl eines Stammes aus den übrigen Stämmen, sondern die eines Mannes oder einer Stadt aus ganz Israel. כי בו בחר bezieht sich also auf den in v. 3 genannten כהן. Nach Num. 17,16 ff. erfolgte übrigens die Wahl Arons zum Priester buchstäblich aus allen Stämmen Israels. Dafür spricht auch das folgende הוא ובניו. Wenn Knobel meint, das הוא ובניו sei „der Stamm Lewi in der mosaischen und in allen folgenden Zeiten," so bedarf diese Erklärung keiner Widerlegung. Von einem Stamme kann man nicht sagen, „er und seine Söhne", da die Söhne auch zum Stamme gehören.

„Er und seine Söhne“ ist nichts Anderes, als ein hier als bekannt vorausgesetzter Priester und seine Nachkommen (vgl. 17, 20). Dieser Priester kann aber nur Aron sein, denn nur von diesem und seinem Nachfolger hat das Deut. bereits oben (10, 6) berichtet. Weil aber der Priester und seine Söhne zum Dienste Gottes ausersehen sind, darum gehören ihnen die Gaben, die man Gotte widmen soll. Ausführliches hierüber in der Einleitung. (Vorläufig vgl. „die wichtigsten Instanzen u. s. w. S. 121 ff.).

VV. 6—8. Und wenn dieser Levite aus einem deiner Tore in ganz Israel, wo er wohnt, kommt, wenn er ganz nach dem Begehr seiner Seele an den Ort kommt, den der Ewige erwählen wird, 7. So kann er im Namen des Ewigen, seines Gottes, den Dienst verrichten, wie alle seine levitischen Brüder, die dort vor dem Ewigen stehen. 8. Den gleichen Anteil sollen sie geniessen; ausgenommen ist das von ihm für die Familienhäuser Hingegebene.

וכי יבא הלוי. Nach Sifre und Mech. (Mid. Tan. 108) ist unter הלוי hier ein Priester (כהן) verstanden*). Es muss danach הלוי mit: „dieser Levite“ übersetzt werden, und es bezieht sich auf den vorher genannten Priester. Wir haben bereits oben (S. 290 f.) den Grund angegeben, weshalb das Deut. die aronitischen Priester gern als „levitische Priester“ (הכהנים הלוים) bezeichnet. Es ist aber merkwürdig, dass dieser Ausdruck niemals in der Einzahl (הכהן הלוי) vorkommt. Der Ausdruck ist also für einen einzelnen levitischen Priester niemals im Gebrauch gewesen. Ein solcher wurde entweder הכהן genannt, wenn bloss seine priesterliche Funktion in Betracht kam, oder er wurde הלוי genannt, um ihn als den Lehrer des Volkes zu bezeichnen, der stets für Gott und seine Lehre einsteht, wie der Stamm Lewi in der Wüste (Exod. 32, 26). Da nun jeder כהן auch dem Stamme Lewi angehörte, so konnte er mit Fug

*) Nach Sifre wird aus ושרת וגו׳ gefolgert, dass hier vom Priester die Rede ist. Diese Schlussfolgerung ist um so berechtigter, als unmittelbar vorher לעמוד לשרת vom Dienste des Priesters spricht. In der Mechilta dagegen (Mid. Tan. 108) wird aus חלק כחלק יאכלו geschlossen, dass hier nicht bloss von den niederen Leviten die Rede sein kann, da diese bei ihren Diensten im Heiligtum keine Anteile bekommen. So auch Maimon. כלי המקדש 4, 6, dem also hier die Mechilta vorgelegen hat. Indessen könnte vielleicht der den Leviten zukommende Anteil am Zehnten gemeint sein, der nach Mal. 3, 10, Neh. 13, 12 ebenfalls in dem Tempel aufbewahrt wurde. Doch wird dies wohl erst eine spätere Einrichtung gewesen sein.

und Recht auch הלוי genannt werden. Dies ist an unserer Stelle um so weniger auffällig, als hier am Anfang von einem nicht in Funktion befindlichen „Priester“ die Rede ist, der auf dem Lande wohnt und nur Lehrdienste leistet. Allerdings werden dann in v. 7 auch die am Tempel dienenden Priester הלוים genannt, um dieselben als „die Brüder“ des in v. 6 erwähnten „Lewi“ zu bezeichnen. (vgl. auch Lev. II 343). Indessen scheint ein Ausspruch des Talmuds in Arachim 11a (vgl. auch Mid. Tan. 109) angenommen zu haben, dass unter הלוי auch ein Levite, der nicht כהן ist, verstanden werden kann und dass der in v. 7 erwähnte Dienst vom Levitendienst zu verstehen ist.

מאחר שעריך, von einer der Städte. Gemeint sind die Landstädte, in denen sich die Priester angesiedelt hatten. מכל ישראל zeigt, wie bereits oben S. 329 bemerkt, dass sie mitten unter den andern Israeliten wohnten. Warum aber wird gerade hier zu שעריך die Bestimmung מכל ישראל hinzugefügt, während sonst bloss הלוי אשר בשעריך steht? Hirsch erklärt, es sei מכל ישראל mit „aus Israels Gesamtheit“ zu übersetzen und dadurch sei die Ansicht des Sifre und Talm. Sukka 55 bestätigt, wonach unsere Stelle von den Festtagen spricht, an denen der Priester mit Israels Gesamtheit nach der Tempelstadt gekommen und aus dieser Gesamtnation hervortritt, um im Tempel den Dienst zu verrichten. Allein wenn Hirsch meint, dass der Talmud, der seine Ansicht an מאחר שעריך anlehnt, auch auf מכל ישראל hinblickt, so widerspricht dem Pesachim 91 a, wo eine ähnliche Deutung für die Worte באחר שעריך in 16, 5 gegeben wird. Ausserdem müsste nach Hirsch's Erklärung אשר הוא גר שם vor מכל ישראל stehen. Betrachtet man aber alle Stellen, wo אחד שעריך noch vorkommt, so findet man, dass stets noch der Relativsatz אשר ה׳ א׳ נותן לך hinzugefügt wird (vgl. 15, 7; 16, 5; 17,2). Es soll wohl damit angezeigt werden, dass unter שעריך die Städte des verheissenen Landes zu verstehen sind. Wenn in 23, 17 dieser Beisatz fehlt, so ist aus dem ganzen Zusammenhang klar ersichtlich, dass vom heiligen Lande die Rede ist. An unserer Stelle vertritt also מכל ישראל den Relativsatz אשר ה׳ א׳ נותן לך, der hier, weil noch ein Relativsatz אשר הוא גר שם nötig erscheint, durch einen kürzern Ausdruck ersetzt wurde. אשר הוא גר שם will aber den Lewi als solchen bezeichnen, der keinen Anteil und Erbbesitz in der Stadt hat, sondern sich dort als ein Fremdling aufhält, der nur von den andern Stämmen seine Wohnstätte erhalten hat, vgl. oben S. 329. Dass sich die Leviten auch in Städten, die nicht zu den Leviten-

städten gehörten, als Fremdlinge aufhielten, ist aus Richter 17, 7 und 19, 1 ersichtlich. Nach ז״ת רענן meint Sifre, dass auch der im Auslande wohnende Levite in unserem Gesetz einbegriffen ist. ובא בכל אות נפשו. Steuernagel lässt von hier schon den Nachsatz beginnen, wonach der Vordersatz וכי יבא וגו׳ heissen soll: „Wenn er kommen will.“ Allein dann würde im Vordersatz die Bestimmung fehlen, wohin der Levite kommen will. Es müsste in diesem Falle heissen: וכי יבא הלוי . . . אל המקום אשר יבחר ה׳ ובא בכל אות נפשו. Es muss also ובא zum Vordersatz gehören. Die Wiederholung des Verbs ist durch die Zwischensätze nötig geworden. Man würde ausserdem ohne diese Wiederholung des Verbs das בכל אות נפשו auf אשר הוא גר שם beziehen. Es soll aber bestimmt werden, dass der Levite nach Belieben zum Tempel kommen und dort Dienst tun darf, wie die dort stehenden Leviten. Man könnte auch ובא בכל אות נפשו ala Parenthese fassen. Nach B. kamma 109b ist diese Bestimmung auf die Opfer zu beschränken, die der Priester selbst darbringt. Nach Sifre soll sich unsere Bestimmung auf נשיאת כפים beziehen, wobei er „mit dem Namen des Ewigen, seines Gottes“ das Volk segnet. Doch dem einfachen Sinne nach kann unser v. von der Zeit sprechen, in der die Ordnung der משמרות noch nicht ganz durchgeführt war. Da konnte jeder Priester zu jeder Zeit nach Belieben in die Tempelstadt kommen und den Dienst verrichten. Nach der Anordnung der משמרות musste diese Bestimmung beschränkt werden, was wohl weiter unten mit לבד ממכריו וגו׳ gelehrt wird (vgl. weiter). Mit ושרת וגו׳ beginnt der Nachsatz. Da hier derselbe Ausdruck wie in v. 5 gebraucht wird, so beweist dies, dass hier, ebenso wie oben, von einem Priester die Rede ist. העומדים, sowie in v. 5 לעמוד, lehrt, dass der Priesterdienst stehend verrichtet werden müsse. Die Wiederholung hier zeigt nach der Mech. (Mid. Tan. 108), dass der sitzend verrichtete Dienst פסול (untauglich) ist. — חלק כחלק יאכל. Die Mehrz. יאכלו auf הלוי in v. 6 und הלוים in v. 7 (die Corr. in die Einz. יאכל bei LXX und Sam. ist verfehlt). Der Pl. יאכלו entspricht dem יאכלון in v. 1 und meint wohl nur die Opfer (אשי ה׳); denn die קדשי הגבול (also auch die in v. 3—4 genannten Gaben) sind vom Tempel unabhängig. Allerdings konnten auch die nicht zum Dienste befugten mit einem Fehler behafteten Priester die Opferteile geniessen (Lev. 21, 22), und sie bekamen auch einen Anteil davon (Menachot 73a). Jedoch war bei den zum Dienste Befugten der Anteil vom Dienste, oder von der Tauglichkeit zum Dienste abhängig; ausgeschlossen waren z. B. die Unreinen,

(s. Maim. מעשה קרבנות 10, 14 ff.). Möglich daher, dass der Satz חלק כחלק יאכלו eine nähere Bestimmung zu v. 1 gibt. Es soll bezügilch der Opferteile (אשי ה׳) die mit dem Dienste am Heiligtum verbunden sind, nicht die Bestimmung des Darbringers massgebend sein, sondern es soll alles zu gleichen Teilen an sämtliche in der heiligen Stadt anwesende und dienende (oder dienstaugliche) Priester verteilt werden, obgleich die קדשי גבול vom Eigentümer nach Belieben verteilt werden können (wie dies in ונתן לכהן, v. 3, und תתן לו in v. 4 bestimmt wird). — לבד ממכריו על האבות. Knobel und Dillman meinen, man müsse מִמְּכָרָיו lesen, da לבד in der Bedeutung, von לבד מן, trotz Esra 1, 6, nicht gesichert ist. Allein hier ist die Weglassung des מִן dadurch gerechtfertigt, dass die drei מ hintereinander die Euphonie stören würden. Ebenso ist das כ׳ vor כדור (Jes. 22, 18 und 29,3) und das ב׳ vor בית oft weggelassen. Wir haben also לבד wie לבד מן mit „ausser" zu übersetzen. Fraglich ist, was unter ממכריו על האבות zu verstehen ist. Die Conjekturen, die מכמריו (ausser den Götzenpriestern) und האבות (Totenbeschwörer) lesen (Steuernagel, Ehrlich), seien nur als Curiositäten erwähnt. Nach Ibn Esra bedeutet ממכריו על האבות „das von ihm verkaufte Vätererbe". Wenn er ein Haus, das er von seinen Vätern geerbt hat, verkauft, soll er ausser diesem Erlöse noch Opferanteile bekommen; man kann nicht zu ihm sagen: „Du hast ja Vermögen und bedarfst nichts mehr!" — Nach Raschbam ist der Sinn des Satzes: Er darf noch ausserdem, was er als Anteil bekommt, das Opfer nehmen, das ihm ein Verwandter von Seiten seines Vaters zum Darbringen gegeben hat. Raschbam leitet ממכריו von מַכַּר (2. Kön. 12, 6) ab. Dabei ist aber nicht zu denken, dass er מִמַּכָּרָיו gelesen. Vielmehr hat er mit R. Jona Ibn Ganach מַכַּר von מכר in der Bedeutung „hingeben" erklärt; מַכָּרו heisst demnach „einer der ihm etwas hingibt," und ממכריו „die ihm hingegebenen Dinge." על האבות würde dann „bei den Vätern", d. h. von den Verwandten, bedeuten. Hiernach wird man aber schon besser vollständig R. Jona Ibn G. beipflichten und ממכריו על האבות „das, was die Väter einander hingegeben", oder mit Sifre und Sukka 56 a, „das was die Väter einander verkauft", erklären. Dies ist nach folgender Voraussetzung verständlich. האבות bedeutet oft dasselbe wie בתי אבות, Familienhäuser (Num. 31, 26; 1. Chron. 29, 6; 2. Chr. 5, 2). In Num. 3, 14 ff. werden von den Leviten acht משפחות aufgezählt; diese werden im Exod. 6, 25 אבות הלוים genannt. Nun berichtet eine jüd. Tradition in Taanith 27 a, schon Mose habe angeordnet, dass die Priester in acht Abteilungen (משמרות) geteilt

werden sollen. Wahrscheinlich sollten diese acht משמרות den acht Familienhäusern (אבות) der Leviten entsprechen. Ebenso wurde auch zur Zeit Davids die Einteilung der Priester und Leviten in gleicher Weise, nämlich in 24 Abteilungen (משמרות), vorgenommen (vgl. 1. Chron. 23 und 24 und den von R. Kirchheim edierten alten Commentar zur Stelle). Dass auch in Levit. 7, 6—10 eine gewisse Dienstordnung vorausgesetzt wird, ist in m. Comm. zu Lev. I 242 ff. nachgewiesen. Die jeder Priesterabteilung laut Uebereinkunft zukommenden Deputate werden hier ממכרים על האבות (die nach den, oder für die Familienhäuser von jedem Einzelnen hingegebenen Teile genannt). Anfangs werden es vielleicht nur die Gemeindeopfer gewesen sein, während die Opfer der Einzelpersonen ohne Rücksicht auf den fungierenden משמר an alle am Heiligtum anwesenden Priester gleichmässig verteilt wurden. Zur Zeit des zweiten Tempels (und wohl schon früher) wurden nur wenige Opfer (wie die Festopfer) auch den nicht zum dienenden משמר gehörenden Priestern zugeteilt. Die Schrift überlässt hier die Bestimmung hierüber den Häuptern der Priesterschaft. Vgl. noch die Einleitung.

VV. 9—13. Da du kommst in das Land, das der Ewige, dein Gott, dir gibt, — so lerne nicht die Greuel dieser Völker nachzuahmen. 10. Es soll sich unter dir niemand finden, der seinen Sohn oder seine Tochter ins Feuer führt, keiner der Wahrsagerei treibt, kein Zeitenwähler, Ahnungsdeuter und kein Zauberer. 11. Kein Tierbanner, kein Befrager des Totengeistes oder Totenbeschwörer und keiner, der sich an die Toten wendet. 12. Denn ein Greuel ist dem Ewigen jeder, der solches tut, und wegen dieser Greuel treibt sie der Ewige, dein Gott, vor dir aus. 13. Vollständig sollst du sein mit dem Ewigen, deinem Gotte.

כי אתה בא. Die gewöhnlichere Formel כי תבא heisst: wenn du kommen wirst; hier wird man richtiger übersetzen „da du kommst“ d. h. du kommst jetzt in Berührung mit den heidnischen Völkern, und deshalb ist nachstehende Warnung von Nöten, vgl. 29, 15 ff. Aus לא תלמד לעשות schliessen unsere Weisen, dass nur das Lernen zum Zwecke der praktischen Ausübung verboten ist, nicht aber das Lernen, um zu verstehen und vorkommenden Falls die betreffenden Personen richten zu können. כתועבות הגוים ההם. Indem Mose sich bereits an der Schwelle des heiligen Landes befindet, weist er auf die Völkerschaften deutlich hin: „diese Völker, in deren Nähe

du jetzt weilst.“ — לא ימצא בך. Es soll nicht gefunden werden bei dir, להזהיר ב״ד על כך (Sifre); hier ist die Obrigkeit gewarnt, solches Unwesen nicht zu dulden, wie ja Saul in der ersten Zeit seiner Regierung die אובות und ידעונים aus dem Lande schaffte (1. Sam. 28, 3). Es wird nun zuerst genannt: מעביר בנו ובתו באש, das nach Sifre identisch ist mit dem in Lev. 18, 21 und 20, 1 ff. wiederholt und mit Todesstrafe verbotenen Molochdienste. Raschi meint, man habe die Kinder bloss zwischen zwei Scheiterhaufen durchgeführt und so dem Moloch geweiht. Richtiger aber ist die Ansicht des Ramban, dass dieselben wirklich verbrannt wurden. Dies lehrt der öfters vorkommende Ausdruck שרף באש (Jer. 7, 31; 19,5; 2 Kön. 17, 31). Das Kind wurde nach den Berichten der Alten in die Arme des ehernen unten geheizten Moloch gelegt, und es wurde dabei ein grosser Lärm gemacht, damit das Weinen und Schreien nicht gehört werde (vgl. Kalmet II übersetzt von Mosheim S. 185 ff. und Knobel zu Lev. 18, 21). Der Ausdruck העביר heisst hier nicht durchführen, sondern hinführen, wie dieser Ausdruck auch beim Abgeben der Erstgeborenen an Gott vorkommt (Exod. 13, 12; Ez. 20, 26). Die hier erwähnten Molochopfer wurden gewiss nur in Zeiten der Not dargebracht, indem man auf diese Weise sich des Beistandes der Gottheit zu versichern dachte (vgl. 2. Kön. 3, 27). Damit erklärt es sich, dass dieser Greuel neben dem der Wahrsagerei genannt wird, indem alle diese heidnischen Gebräuche in ausserordentlichen Zeiten der Not zur Anwendung kamen, um einerseits den Willen der Götter zu erkunden, andererseits in dieselben zu dringen, dass sie die Bitten erhören. Die Wahrsagerei stand aber auch ausserdem in Verbindung mit dem Molochdienst, indem gerade die Verehrer und Diener des zerstörenden Feuers und des grausamen Moloch am meisten Wahrsagerei und Zauberei trieben, ja dieses Unwesen mit ihrem Kultus in Verbindung brachten. Vgl. über Moloch m. Comm. zu Lev. II 23 und 63. קוסם קסמים וגו׳, da vor מעונן kein ו steht, dagegen vor die folgenden מנחש und מכשף ein ו׳ copul. gesetzt wurde, so scheint קוסם קסמים eine allgemeine Bezeichnung für allerlei Wahrsagerei zu sein, die durch die speziellen מעונן וגו׳ näher erklärt wird. Der קוסם bildet einen Gegensatz zum נביא (vgl. Jes. 3, 2). Während letzterer durch Gott die Zukunft erfährt, sucht der קוסם durch gottfeindliche Mächte oder von ihm verbotene Handlungen sich Kenntnis vom Zukünftigen zu verschaffen und andere Wunder zu vollziehen. So wird Bileam in Jos. 13, 22 הקוסם genannt. Nach Num. 22, 7 bringen ihm die Aeltesten קסמים

(vielleicht „Wahrsagerlohn“). Saul sagt zu der Todtenbeschwörerin קסמי נא לי באוב (1. Sam. 28, 8) wahrsage mir durch אוב. Dennoch mag aber קסם im engern Sinne auch eine bestimmte Art von Wahrsagerei bezeichnen. Unsere Weisen in Sifre lehren: זה האוחז במקלו ואומר אם אלך אם לא אלך, (der durch seinen Stock erkunden will, ob er einen Weg gehen soll, oder nicht), und beziehen darauf den Spruch des Hosea 4, 12: עמי בעצו ישאל וגו׳. Es folgen dann zwei spezielle Arten von Wahrsagerei מעונן ומנחש. Ersteres nimmt Ibn Esra u. A. von ענן, Wolke, und מעונן für Wolkendeuter, der durch den Flug der Wolken die Zukunft vorhersagt. Der Talmud סנהדרין 65 b bringt nach Sifre und Sifra drei verschiedene Ansichten hierüber. Nach R. Ismael ist es eine Art Zauberei, dadurch bewerkstelligt, dass man die Augen bestreicht. Nach den Weisen ist es אוחז את העינים, ein Taschenspieler (beide nehmen מעונן von עין, Auge). ר״ע meint, es bedeute המחשב עתים ושעות, eine bestimmte Zeit wählen und sie für eine zu Unternehmungen und Handlungen glückliche erklären. מנחש scheint auch verschiedene Arten von Wahrsagungen zu bedeuten. Gen. 44, 5 wird es von der ägyptischen Hydromantik gebraucht (vgl. Dillmann zur Stelle). Nach unsern Weisen (im Sifre) bedeutet es im allgemeinen „auf Ahnungen halten“, aus gewissen zufälligen Begebenheiten einen glücklichen oder unglücklichen Erfolg eines Unternehmens vorhersagen: z. B. פתו נפלה מפיו וכו׳ (wenn einem das Brot aus dem Munde fällt). Diesen Sinn scheint auch das לקראת נחשים in Num. 24, 1 zu haben. נחש heisst auch „ahnen“ überhaupt, vgl. Gen. 30, 27. Der Stamm ist נחש = לחש zischen, flüstern (daher Schlange) sodann wahrsagen, weil die Wahrsager ihre Sprüche herzuflüstern pflegen, und daher auch (Jes. 19, 3) אטים, „Leiseredner“, heissen. Endlich heisst es auch ahnen im allgemeinen, wie divinare und augurari. Das Verbot von עונן ונחוש steht auch in Lev. 19, 26, vgl. m. Comm. das. — מכשף ist ein Zauberer. In Exod. 22, 17: מכשפה לא תחיה (fem.) weil רוב נשים מצויות בכשפים (zumeist Frauen sich mit Zauberei befassen, סנהדרין 67 a). Wie aus der Schrift hervorgeht und deutlich von unsern Weisen ausgesprochen ist, war der מכשף wirklich im Stande durch geheime Kräfte übernatürliche Wirkungen hervorzubringen; denn der אוחז את העינים (der Taschenspieler) ist straffrei, (obgleich dies auch verboten ist), und nur der wirkliche מכשף ist todesschuldig (Sanhedrin 67 b). — וחובר חבר, einer der Tiere bannt, mögen es grosse oder kleine Tiere oder Schlangen sein (Sifre). Vgl. Ps. 58, 6. Das Wahrsagen ging mit dem Zaubern und Bannen Hand in Hand. Ersteres verhielt sich zu

letztern, wie die Prophetie zum Wundertun. Zuletzt werden diejenigen Arten Wahrsagerei genannt, die es mit den Toten zu tun haben, die Nekromantik. Das erste, שואל אוב, wird uns in der bekannten Geschichte 1. Sam. 28 vorgeführt. אוב bedeutet wahrscheinlich den Geist, vermittelst dessen man den Abgeschiedenen heraufbeschwor, um durch ihn Aufschlüsse über die Zukunft zu erlangen (vgl. Lev. 19, 31; 20, 6; 27). Dieser Geist heisst bei unsern Weisen פיתום (πύθων) und redet aus der Achselhöhle des Beschwörers, daher übersetzen die LXX אוב mit ἐγγαστρίμυθος (Bauchredner). So meint auch Josephus, die Todtenbeschwörerin bei Saul sei eine Bauchrednerin gewesen. Der Mann oder die Frau, die einen solchen Zaubergeist besitzen, werden בעל אוב oder בעלת אוב genannt. Dadurch erklärt sich die Stelle Lev. 20, 27 ואיש או אשה כי יהי' בהם אוב וגו', indem der Geist אוב וגו' in dem totenbeschwörenden Mann oder in der Frau seinen Sitz hatte und von da aus die Worte des Toten dem Lebenden mitteilte. Diese אובות sprachen ihre Worte leise flüsternd (Jes. 8, 19; 29, 4). Nach dem Talmud סנהדרין 65b scheint es der Geist des Abgeschiedenen zu sein, der sich in den בעל אוב begibt und seine Stimme משחיו oder מבין הפרקים vernehmen lässt (vgl. Levy, Talm. W. B. v. פיתום). Das שואל אוב bedeutet nach Raschi in סנהדרין 65 a den Totenbeschwörer selbst, der den Geist אוב befragt, während das אל תפנו אל האבות in Lev. 19, 31 verbietet, sich an die Totenbeschwörer zu wenden. Der Totenbeschwörer selbst wird gesteinigt, der sich an ihn Wendende aber übertritt nur ein Verbot. Tosafot ist der Ansicht, dass an unserer Stelle vom Befragenden gesprochen wird, und אל תפנו in Lev. meint den Totenbeschwörer selbst. קרבן אהרן und Wessely suchen Raschi gegen die Einwürfe von Tos. zu verteidigen; doch Mecklenburg zu unserer Stelle und Malbim zu Lev. entscheiden für Tos. und beweisen die Richtigkeit dieser Ansicht aus Talmud und Sifra. Diese zeigen auch, dass Raschi selbst an mehreren Stellen seine Ansicht zurückgenommen hat. Doch spricht der einfache Sinn unserer Stelle für Raschi in סנהדרין, und nur gezwungen lässt sich hier שואל אוב von dem sich an den בעל אוב Wendenden verstehen. Auch in עירובין 17 b ist diese Ansicht von Raschi vertreten, (obgleich Maimon. dort eine andere LA. gehabt zu haben scheint), וצ״ע. — ידעוני ist nach Mischna סנהדרין 7, 7 ähnlich dem אוב, und unterscheidet sich von demselben bloss dadurch, dass er den Geist aus seinem Munde reden lässt (מדבר מפיו). Nach dem Talmud geschieht dies durch einen Knochen eines Tieres, Namens ידוע (vgl. meinen

Comment. zu M. Sanh. 7, 7). Der Wortbedeutung nach ist אוב ein Schlauch, und ידעוני (von ידע) ein Wissender. Nach Wajikra rabba c. 26 und Tanchuma, zitiert im Jalkut zu 1. Sam. 28, hört der בעל אוב nicht, was der Tote spricht, sondern sieht nur den Toten, während der Befragende nichts sieht, aber die Stimme hört. Vielleicht hat deswegen dieser den Namen אוב, das wohl „hohl“ bedeutet; נבוב, hohl, heisst auch leerköpfig, unwissend (Hiob 11, 12). Der ידעוני mag wohl gewusst haben, was der Tote spricht, daher sein Name, (vgl. die Ausdrücke: weiser Mann, weise Frau). — דורש אל המתים bedeutet nach Raschi und Sifre zu unserer Stelle (ebenso nach Tosefta Sanhedr. 10) andere Arten von Totenbeschwörerei z. B. מעלה בזכורו ונשאל בגלגלת (der der Toten vermittels des „Sakuro“ genannten Zauberwerks aufsteigen lässt oder einen Totenschädel befragt); doch nach Talmud סנהדרין 67 b bedeutet es המרעיב עצמו ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה, also wörtlich „der sich an die Toten wendet“; דרש אל, vgl. Jes. 8, 19, auch oben zu 12, 5. Ueber כשוף s. ausführlich Ramban zu unserer Stelle. — כי תועבת כל עשה אלה. Wer nur eines von diesen Dingen tut, ist dem Ewigen ein Greuel. ובגלל התועבות. Auch oben 12, 31 werden die Greuel der Kanaaniter erwähnt, und als Höchstes das בניהם . . . ישרפו באש genannt. Hier beginnt die Warnung mit dem abscheulichsten, dem Molochdienst (לא זו אף זו). — תמים תהיה, sei vollständig mit Gott, suche nicht andere dämonische, von Gott verabscheute Mächte auf; vgl. Ps. 18, 24.

VV. 14—20. Denn diese Völker, welche du vertreibst, hören auf Zeitwähler und Wahrsager; du aber — dir hat der Ewige, dein Gott, nicht solches bestimmt. 15. Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie ich es bin, wird dir der Ewige, dein Gott, erstehen lassen, auf ihn sollt ihr hören. 16. Ganz so wie du es von dem Ewigen, deinen Gotte, am Horeb verlangt hast, am Tage der Versammlung, indem du sprachst: Ich möchte nicht mehr die Stimme des Ewigen, meines Gottes, hören, und dieses grosse Feuer möchte ich nicht ferner sehen, damit ich nicht sterbe. 17. Da sprach der Ewige zu mir: Sie haben recht, in dem, was sie geredet. 18. Einen Propheten will ich ihnen erstehen lassen aus der Mitte ihrer Brüder, wie du es bist; ihm will ich meine Worte in den Mund legen, und er soll zu ihnen reden alles, was ich ihm gebieten werde. 19. Und der Mann, der nicht hören wird auf meine Worte, die er in meinem Namen reden wird, von dem werde ich es fordern.

20. Jedoch der Prophet, welcher frevelnd ein Wort in meinem Namen reden wird, das ich ihm nicht zu reden befohlen habe, und der, welcher im Namen fremder Götter reden wird, der Prophet soll des Todes sein.

Die Sätze כי הגוים וגו' und ואתה לא כן sind nur formell coordiniert. Der Sinn ist: denn ob auch diese Völker u. s. w. hören, so hat dir aber u. s. w. (Schultz). ואתה ist abs. vorausgeschickt, was dich betrifft, לא כן נתן לך ה' אלדיך, vgl. oben 4, 19. אשר חלק וגו' לכל העמים. Dir hat Gott solches nicht zugeteilt, denn, bemerkt Raschi, Gott ja hat seinen Geist ruhen lassen auf Propheten und Urim und Tummim dir gegeben; damit hat er Israel gezeigt, dass er an der heidnischen Mantik keinen Gefallen hat. Die Accente haben das לא כן vom folgenden נתן getrennt. So übersetzt auch Jon. ואתון לא כותהון אלהין כהניא שיילין אוריא ותומיא ונביא תריציא יהב לכון ד' אלהכון. Sie scheinen also erklärt zu haben: ואתה לא כן, du aber bist nicht wie sie, sondern נתן לך ד' אלקיך dir hat der Ewige, dein Gott, gegeben (Mittel die Zukunft zu erfahren durch Propheten und Urim und Tummim). So scheint auch Sifre erklärt zu haben*). Vielleicht wollen die Accente haben, dass das לא כן nach oben und nach unten gelesen werde, wie das שם oben 16, 6. Nun ist allerdings hier von אורים ותמים keine Rede, sondern nur vom Propheten; allein man kann keineswegs behaupten, dass das Deut. die אורים ותומים nicht kennt, da sie doch im Segen Mose's (33, 8) genannt werden. Der Grund der Nicht-Erwähnung mag vielleicht darin liegen, dass die אורים ותומים nur für ganz Israel oder für den König u. dgl. befragt wurden; hier wird daher nur der Prophet genannt, der auch dem Einzelnen Auskunft erteilte (vgl. Saul, der Samuel über die verlorenen Eselinnen befragte). Indessen ist hier nicht bloss die Absicht der Schrift, den Israeliten die Mittel anzugeben, sich die Zukunft zu enthüllen, sondern hauptsächlich die Gesetze über die wahren und falschen Propheten vorzutragen. Weil aber die falschen Propheten nichts anderes als heidnische Wahrsager sind, so werden diese Gesetze an das Verbot der Wahrsagerei angeknüpft (vgl. auch Hirsch). נביא — יקים. Das hier befindliche נביא in der Einz. will Ibn-Esra in seiner ersten Erkl. speziell auf Josua beziehen, den unmittelbaren Nachfolger Mose's; dafür beweise das אליו תשמעון, indem von Josua 34, 9 gesagt wird:

*) Vgl. jedoch über die Bemerkungen des Sifre und der Mechilta zu unserer Stelle meine Einl. in den Mid. Tannaïm Nr. 16 (im Jahrb. der jüd. lit. Gesellsch. zu Frankfurt a. M. B. VI).

וישמעו אליו בני ישראל; ferner der Umstand, dass sonst kein Prophet mit Israel nach Palästina zog. (Nach einem Midrasch aber war auch פינחס ein Prophet). Die christlichen Kirchenväter haben hier eine Weissagung auf den Messias finden wollen und glaubten, es sei hier mit dem כמוני der Stifter ihrer Religion dem Mose gleichgestellt. Diese Erklärung ist jetzt auch von den christl. Exegeten allgemein aufgegeben (Dillm.). Die zweite Erklärung Ibn-Esra's liegt so auf der Hand, dass man nicht nötig hat, die andern Deutungen zu widerlegen. Unter נביא ist hier jeder Prophet gemeint, der nach Mose aufstehen wird; zu jeder Zeit wird Gott einen Propheten erstehen lassen, der, wie Mose, den Israeliten den göttlichen Willen kundtun wird. — מקרבך „aus deiner Mitte“ schiene neben מאחיך überflüssig. Ramban meint, es sei damit angedeutet, dass die Prophetie nur in Palästina vorkommen werde; doch scheint dies nicht die Absicht der heiligen Schrift zu sein. Die Bem. des Sifrė: מקרבך ולא מחוצה לארץ ist nur דרש, (es hätte auch dann בקרבך stehen müssen, vgl. oben 13, 2). Vielmehr sagt hier die Schrift, Israel solle sich nicht an ausländische Wahrsager, an die Wahrsager der Heiden im Auslande, wenden, vgl. Jes. 2, 6, denn Gott wird ihm aus seiner eigenen Mitte einen Propheten senden; (auch Sifre mag dies sagen wollen); dieser Prophet wird kein Fremder, sondern „von deinen Brüdern“ sein. (vgl. Luzzatto zur Stelle). Vielleicht ist מקרבך מאחיך = מקרב אחיך, wie in v. 18 מקרב אחיהם. כמוני. Nach Raschi bezieht sich dieses Wort auf מקרבך מאחיך, so wie ich aus deiner Mitte und von deinen Brüdern bin. Anders Ibn-Esra: einen Propheten, wie ich es bin, d. h. keinen verabscheuten Wahrsager, sondern einen, der wie ich, ein Prophet Gottes sein wird, vgl. Num. 23, 23; vgl. noch Ramban und Raschbam. — Jon.: דדמי לי ברוח קוד׳. — אליו תשמעון, selbst wenn er dir befiehlt, ein Gebot für eine gewisse Zeit zu übertreten (Sifre). ככל אשר וגו׳. Die Bitte Israels am Horeb wird hier nicht ganz mitgeteilt, denn, meint Ramban, mit den Worten לא אוסף וגו׳ haben sie ja keine Propheten verlangt, sondern mit der folgenden Bitte קרב אתה ושמע (5, 24) hatten sie den Wunsch ausgesprochen, vom Propheten die Befehle Gottes zu vernehmen. Sifre bemerkt, dass Israel durch die mit den Worten לא אוסף לשמוע an den Tag gelegte Gottesfurcht würdig befunden wurde, Propheten von Gott zu erhalten.

ויאמר ה׳ וגו׳. In Exod. 20, 22 spricht Gott nicht diese Worte zu Mose; dagegen wird das הטיבו אשר דברו oben 5, 25 von Gott gesprochen. Allein das folgende Prophetengesetz wird auch oben nicht

mitgeteilt. Möglich, dass dasselbe erst in späterer Zeit Mose offenbart wurde; es wird jedoch hier mit der Bitte am Horeb zusammen vorgetragen, weil es damit im Zusammenhang steht. Mose erinnert das Volk, den Propheten zu gehorchen, da es ja selbst am Horeb versprochen hatte, alles, was er ihnen im Namen Gottes sagen wird, zu vernehmen und zu üben. Das Prophetengesetz wird daher von Mose mit Gottes eigenen Worten vorgetragen, und Gott spricht hier in der ersten Person: דברי, אדרוש בשמי. Das ונתתי דברי בפיו scheint hier nicht zu passen, wir hätten, entsprechend dem folgenden ודבר אליהם, auch hier ודברתי אליו erwartet. Dies veranlasste wohl Sifre zu der Bemerkung: דברי בפיו אני נותן אבל איני מדבר עמו פנים בפנים מכאן ואילך הוי יודע האיך רוח הקדש ניתנת בפי הנביאים. Jalkut liest: פנים בפנים דבר אחר ונתתי דברי בפיו מכאן ואילך הוי יודע האיך רוח הקדש נתנת בפי הנביאים. Die Worte des Midrasch sind etwas dunkel, lehren aber dennoch in der ersten Erklärung, dass hier mit den Worten ונתתי דברי בפיו der Unterschied zwischen der Prophetie Mose's und der der nachfolgenden Propheten angedeutet wird. Mit Mose redete Gott von Angesicht zu Angesicht (פנים אל פנים), den anderen Propheten gab er sein Wort in den Mund (vgl. Jer. 1, 9; 5, 14). Nach der andern Erklärung des Midrasch wird mit den Worten ונתתי דברי בפיו angezeigt, dass eine heilige Inspiration (רוח הקדש) in den Mund der Propheten gegeben wird, und zwar מכאן ואילך. Jetzt am Sinai hörte Israel die Worte Gottes unmittelbar von ihm selbst; von nun an aber soll es dieselben durch Vermittelung der Propheten hören; da stände zu befürchten, dass das Wort durch die Vermittelung nicht in seiner Ursprünglichkeit an Israel gelangen werde, dass der Prophet durch Vergessen oder durch Irrtum das vernommene Wort nicht richtig wiedergeben wird; daher gibt Gott die Versicherung, ונתתי דברי בפיו, dass er gleichsam den Geist Gottes den Propheten in den Mund legen werde; dass er es so fügen werde, dass die Propheten sein Wort gehörig übermitteln, indem er sie vor Irrtum und Fehl bewahren werde. Daher אליו תשמעון, müsset ihr unbedingt ihm folgen, selbst wenn er die Uebertretung eines Gebotes befiehlt; denn Irrtum ist beim Gottespropheten nicht denkbar. Alles, was er spricht, ist ברוח הקדש, unmittelbar durch den göttlichen Geist hervorgebracht. — והי' האיש וגו'. Derjenige aber, der auf die Worte des Propheten nicht hört, d. h. sie nicht glaubt, sich ungläubig zeigt, wie der Hauptmann in 2. Kö. 7, 2, אנכי אדרוש מעמו, an dem wird Gott es ahnden, wie auch damals den שליש die Strafe Gottes traf. Ein solcher ist חייב מיתה בידי שמים. Wenngleich aber, wie aus den folgenden vv. 21—22 zu ersehen ist, unsere

Stelle zunächst von einem Propheten spricht, der die Zukunft weissagt, so ist dennoch derjenige, der einem Befehle des Propheten nicht Folge leistet, ebenfalls חייב מיתה בידי שמים, wie in סנהדרין 89 b gelehrt und an dem Beispiele von 1. Kön. 20, 35 gezeigt wird. Einer, der die Worte eines Propheten nicht achtet, wird von unsern Weisen (Sanhed. 89 a) מוותר על דברי הנביא genannt, wahrscheinlich werden damit beide Fälle bezeichnet, sowohl einer, der eine Prophezeiung nicht glaubt, als auch einer, der einem Befehle des Propheten nicht Folge leistet. — אך הנביא אשר יזיד. Das schliesst den Irrtum (שוגג) aus (Sifre). את אשר לא צויתיו, was ich entweder gar nicht befohlen habe, oder wenigstens ihm nicht aufgetragen habe, wenngleich es einem andern Propheten befohlen wurde. Solche Propheten, die die Worte eines andern Propheten für sich stahlen, werden bei Jeremia מגנבי דברי genannt (23, 30). ואשר ידבר וגו׳, selbst wenn er Richtiges im göttlichen Gesetze Enthaltenes gesprochen hätte: אפי׳ כיון את ההלכה לטמא את הטמא ולטהר את הטהור; sobald er dies im Namen eines fremden Gottes verkündet, ומת הנביא ההוא so soll er durch das Gericht getötet werden, und zwar בחנק. Dreierlei falsche Propheten werden durch das menschliche Gericht getötet: Wer etwas weissagt, was er nicht gehört, wie צדקי׳ בן כנענה (1. Kön. 22, 24), wer etwas verkündet, das nicht ihm, sondern einem Andern offenbart worden, wie חנניה בן עזור (Jer. 28. 1 ff.) und wer im Namen fremder Götter prophezeit; andererseits werden drei Verbrechen בידי שמים mit dem Tode bestraft: Wer seine Prophezeiung unterdrückt, wie Jonah, wer die Worte eines Propheten nicht achtet, und wer seine eigene Offenbarung nicht befolgt, wie der Prophet in 1. Kön. 13, 17 ff. (s. Sifre und סנהדרין 89 b). — ומת הנביא ההוא, die Inversion des Nachdrucks halber.

VV. 21—22. Und wenn du in deinem Herzen sagen wirst, wie können wir das Wort erkennen, welches der Ewige nicht gesprochen hat? 22. Was der Prophet im Namen des Ewigen redet, und es geschieht nicht das Wort und trifft nicht ein, das ist das Wort, welches der Ewige nicht gesprochen hat, in Frevel hat es der Prophet geredet, fürchte dich nicht vor ihm.

Bis hieher war die direkte Rede Gottes am Horeb, hier beginnt wieder die Rede Mose's. וכי תאמר. Die Thora hat hier einen Fall im Auge, dass zwei Propheten einander widersprechen, und jeder gibt vor, im Namen Gottes zu weissagen (vgl. Sifre), wie

dies bei Jeremia und חנניה der Fall war (s. Jer. 27 u. 28). Durch welches Kennzeichen soll man den wahren vom falschen Propheten unterscheiden? Die Thora gibt das Nicht-Eintreffen der Prophezeiung als Zeichen eines falschen Propheten an. In 13, 2 f. wird die Möglichkeit angenommen, dass ein falscher Prophet Zeichen und Wunder tue; durch Zeichen und Wunder lässt sich also der wahre Prophet vom falschen nicht unterscheiden. Trifft aber eine Prophezeiung nicht ein, so ist es gewiss ein falscher Prophet, der sie verkündet; dagegen ist das Eintreffen einer Weissagung noch kein Beweis für die Göttlichkeit des Propheten (s. oben zu 13, 2). Die Schrift beabsichtigt auch hier nicht, alle Merkmale anzugeben, wodurch der Gottesprophet von dem falschen zu unterscheiden ist, sondern will nur lehren, in welchem Falle die in v. 20 gebotene Todesstrafe anzuwenden sei. Der Fall, wenn ein Prophet zum Götzendienst verleiten will, ist schon oben 13, 2 ff. behandelt worden, ebenso wenn er zur gänzlichen Aufhebung eines Gebotes der Thora überreden will (s. oben). Diese werden ebenfalls getötet als מסיתים. — Jer. 28, 9 modifiziert unsere Stelle derart, dass nur eine glückliche Verheissung eines wahren Propheten eintrifft: הנביא אשר ינבא לשלום בבא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ד׳ באמת וגו׳ Wenn selbst ein wahrer Prophet Unglück verkündet, so war es möglich, dass seine Prophezeiung nicht eintraf, indem der Bedrohte sich besserte, wie dies bei Jonah in Ninive der Fall war. Gott drohte nur bedingungsweise mit Unglück und beabsichtigte dabei, den Frevler durch die Drohung zur Besserung zu bringen. Dagegen aber verhiess Gott eine glückliche Zukunft nur dann, wenn er wusste, dass die Verheissung auch ausgeführt werden wird. Wenn jemand einen gottgefälligen Lebenswandel führte und Gott voraus wusste, dass dieser später ausarten wird, so verhiess ihm Gott durch seine Propheten keine glückliche Zukunft, denn dies hätte ihm nicht genützt und würde mitunter den Propheten in Misskredit gebracht haben. Was nun die Fälle betrifft, wo ein Prophet etwas zu tun im Namen Gottes befiehlt, so ist bereits oben zu c 13 bemerkt worden, dass man einem bereits erprobten Propheten selbst dann Gehör schenken soll, wenn er befiehlt, für eine Zeit ein Gottesgebot zu übertreten. Nur zum Götzendienst darf man sich von keinem Propheten auch nur für einmal verleiten lassen. (vgl. über dies alles Maim. יסודי התורה 7—10 und dessen Einl. zum משנה-Comment.) — בזדון דברו וגו׳. Der Prophet hat aus Frevel so geredet;

jedoch אינו חייב על שגגה, bemerkt Sifre). לא תגור ממנו, fürchte dich nicht, wenn er auch Wunder zu verrichten im Stande ist.

k) Gesetze für die Obrigkeit zum Schutze des menschlichen Lebens, c. 19, 1—21, 9.

Nach den Verordnungen über die Leiter des jüdischen Staates, die Richter, den König, die Priester, die Propheten, folgen einige Vorschriften für die Obrigkeit, die in einem Staate am wichtigsten sind, nämlich die Art und Weise, wie die ohne Verschuldung in ihrem Leben Bedrohten von der Obrigkeit geschützt werden, und wie man verhüten soll, dass unschuldig Blut vergossen werde. Zuerst werden Gesetze über die Asylstädte, über vorsätzliche und unvorsätzliche Totschläger gegeben (19, 1—13). Darauf folgt in Parenthese ein Gebot über die Heilighaltung der Grenzen (19, 14). Wie dies hierher passt, wird weiter unten erklärt werden. Es werden dann Gesetze über wahre und falsche Zeugen verordnet, um zu verhindern, dass jemand durch falsches Zeugnis in seinem Leben bedroht wird (19, 15—21). Sodann werden Vorschriften zum Schutze der Krieger (20, 1—9) und der Bekriegten 20, 10—20 erlassen. Endlich wird vorgeschrieben, wie unschuldig vergossenes Blut gesühnt werden soll (21, 1—9).

Die Asylstädte.

C. 19. VV. 1—3. Wenn der Ewige dein Gott ausrotten wird die Völker, deren Land der Ewige, dein Gott, dir gibt, und du sie vertreibst und in ihren Städten und in ihren Häusern wohnst. 2. So sollst du dir drei Städte aussondern in der Mitte deines Landes, welches der Ewige dein Gott, dir gibt, es einzunehmen. 3. Mache dir den Weg dahin zurecht und teile das Gebiet deines Landes, das der Ewige, dein Gott, dir zum Erbe gibt, in drei Teile, und dies geschehe, dass dorthin jeder Totschläger fliehe.

כי יכרית את הגוים, wie 12, 29. וירשתם, die Form wie 17, 14; über ירש auf Personen bezogen vgl. zu 12, 2. — וישבת בעריהם ובבתיהם; sonst heisst es immer וישבת בארצם, vgl. 12, 10; 29; 17, 14; 26, 1. Knobel will aus diesem Umstand schliessen, dass hier nicht vom Westjordanlande, sondern vom Ostjordanlande gesprochen wird. Nach der ältesten Ueberlieferung (der sogen. Grundschrift), meint Kn., bestanden zur Zeit Mose's die ostjordanischen Völker noch (Num. 32, 17); zu einer Vertreibung derselben und einer vollständigen Besetzung ihres Landes sollte es erst nach der Eroberung

des Westjordanlandes kommen (Num. 32, 29 vgl. Jos. 1, 15). Dann erst sollten die ostjordanischen und westjordanischen Zufluchtsstädte bestimmt werden. (Num. 35, 10), wie dies in der Tat auch geschah (Jos. 20). Anders allerdings Deut. 4, 41 ff. Dies „und du wohnest in ihren Städten und Häusern" werde nun für das Ostjordangebiet gebraucht, weil Israel jetzt bloss in ihrem Lande, in den Arbot Moab wohnte (Num. 32, 1) und nur einige Städte im Reiche Sichons inne hatte (Num. 32, 34 ff.). So Knobel. Allein dass der Schluss aus dem בעריהם ובבתיהם zu voreilig ist, beweist 6, 10 f. Dort ist unstreitig vom Westjordanlande die Rede, und dennoch wird gesagt, Gott wird dir geben Städte, die du nicht gebaut, und Häuser u. s. w. Nicht also im Gegensatze zum jetzigen blossen Wohnen im Lande wird das Wohnen in ihren Städten und in ihren Häusern erwähnt, sondern nur um die Eroberung und die völlige Besitznahme des Landes anzuzeigen. Es wäre auch gar nicht passend, mit dem וישבת וגו׳ einen Gegensatz zum jetzigen Zustande zu bezeichnen, denn sie wohnten doch jedenfalls auch jetzt in den Städten und Häusern der Völker, wenn sie auch nur die Städte bewohnten, die in Num. 32, 34 ff. aufgezählt sind (es sind da 14 Städte namentlich erwähnt). Das בעריהם ist vielmehr hier nur mit Rücksicht auf das folgende שלש ערים genannt worden; ist aber sonst gleichbedeutend mit בארצם, denn wo sonst als in „ihren Städten" wohnte Israel nach der Eroberung des Landes. Die Ansicht Knobels, dass das Ostjordanland zur Zeit Mose's noch von den heidnischen Völkern besetzt und noch nicht vollständig erobert war, hat in der heiligen Schrift keinen Halt. Die beigebrachten Stellen beweisen zum Teil gar nichts, zum Teil das gerade Entgegengesetzte. Num. 32, 17 וישב טפנו בערי המבצר מפני יושב הארץ beweist nur, dass die Landesbewohner noch nicht gänzlich ausgerottet waren. Dies war aber selbst nach der Eroberung des Westjordanlandes nicht der Fall. Hat doch Gott selbst (Exod. 23, 29 f., Deut. 7, 22) gesprochen, dass er die Völker nicht in einem Jahre ausrotten wird, sondern nur nach und nach, damit nicht das Gewild des Feldes überhand nehme, was umsomehr zu befürchten wäre zur Zeit, als die streitbare Mannschaft des Ostjordanlandes vom Hause abwesend war. In Num. 32, 29 kann doch wohl ונתתם להם את ארץ הגלעד nicht bedeuten, dass ihnen erst dann das Land gegeben werde, sondern nur dass man das von Mose gegebene Land ihnen als Besitztum lasse, denn so heisst es ja unmittelbar darauf v. 33 ויתן להם משה וגו׳. Jos. 1, 15 dagegen

beweist im Gegenteil, dass die Rubeniten etc. schon zur Zeit Mose's das Ostjordanland vollständig erobert hatten, denn Josua sagt zu ihnen: עד אשר יניח ה׳ לאחיכם ככם וירשו גם המה את הארץ (bis der Ewige euren Brüdern Ruhe verschafft hat, wie euch, und auch sie das Land besetzen). Wenn es nun weiter heisst: ושבתם לארץ ירושתכם וירשתם אותה, so kann damit nur gemeint sein: ihr werdet zurückkehren und das Land besetzen, euch darin niederlassen, nicht aber erst erobern, es wäre ja sonst mit dem vorhergehenden וירשו גם המה וגו׳ im Widerspruch. Was zuletzt den Widerspruch zwischen Num. 35, 10 und Jos. 20 einerseits und Deut. 4, 41 ff. andererseits betrifft, so haben bereits unsere Weisen in מכות 9 b nnd 10 a bemerkt, dass allerdings vor der Aussonderung der drei cisjordanischen Städte auch die drei transjordanischen nicht als Asylstädte dienten; dennoch aber wollte Mose wenigstens durch die Aussonderung das Gebot Gottes erfüllen. Mose hat demnach die drei Städte בצר, ראמות und גולן als Zufluchtsstätte bestimmt, und nach der Eroberung des Landes wurden sie von den Israeliten zu diesem Zwecke den Priestern und Leviten übergeben (Num. 35, 6; Jos. 21, 13; 21; 27; 32; 36; 1. Chr. 6, 63). Damals erst wurden die Städte als ערי מקלט geheiligt oder geweiht (ויקדישו Jos. 20, 7). Die Annahme, dass zur Zeit der deuteronomischen Rede die ostjordanischen Völker noch bestanden, entbehrt also jeder Stütze. Sie ist aber auch aus triftigen Gründen unhaltbar. 1) Wenn כי יכרית וגו׳ sich auf das Ostjordanland bezöge, so müssten die vv. 8—9 von der bevorstehenden Einnahme des cisjordanischen Palästina sprechen, und es würde hier die Eroberung dieses Landes an die Bedingung geknüpft sein: כי תשמור את כל המצוה הזאת וגו׳. Im ganzen Deut. wird aber die Besitznahme des heiligen Landes und die Vertreibung der sieben Völkerschaften unbedingt verheissen, und alle dort geltenden Gebote werden als absolut in der nächsten Zeit zu betätigen vorgeschrieben. 2) Es würde die Besitznahme des Ostjordanlandes hier als zukünftig erscheinen (וירשתם, ינחילך), während sonst im Deut. davon als einer bereits vollendeten Tatsache gesprochen wird (vgl. 2, 33 ff.; 3, 12 ff.)

Ist es aber entschieden, dass die hier gebotene Absonderung der drei Asylstädte dem Westjordanlande gilt, so kann es auch nicht bezweifelt werden, dass unser Abschnitt die in c. 4, 41—43 erzählte Absonderung der drei transjordanischen Asylstädte als bereits durch Mose vollzogen voraussetzt und daher gar nicht erwähnt. Es wäre sonst nicht zu begreifen, wie unser Gesetzgeber,

der in vv. 8—9 für die ferne Zukunft Sorge trägt und bei später eintretendem Bedürfnis noch fernere drei Asylstädte anordnet, die Gegenwart ganz ausser Acht gelassen und für das Ostjordanland keinerlei Vorsorge getroffen hätte. Oder sollte der zu Unrecht verfolgte Totschläger erst den Jordan überschreiten müssen, um eine Zufluchtsstätte aufzusuchen? Dann würde er doch fürwahr in noch grösserer Gefahr schweben, als der westjordanische Totschläger, der einen weiteren Weg zur Asylstadt zurückzulegen hätte, dem das Gesetz in v. 6 vorzubeugen für nötig erachtet. Wenn aber hier der Bericht in 4, 41—43 vorausgesetzt wird, so ist die Gleichheit der Ausdrücke in jenem Berichte mit denen in unserem Gesetzesabschnitte auch ein Moment, welches beweist, dass Deut. 4, 41—43 und Deut. 19, 1 ff. einunddemselben Verfasser angehören, was hier nur nebenbei bemerkt, aber in der Einleitung erst seine Verwertung finden soll. Vgl. noch oben S. 64 f.

Unser Gesetz kommt eigentlich schon in Num. 35, und zwar dort in grösserer Ausführlichkeit vor. Die Ursache der Wiederholung an unserer Stelle dürfte zu suchen sein in der Hinzufügung der Gebote, 1) den Weg in Stand zu halten, und 2) die Absonderung von noch drei Städten in der Zukunft (s. weiter). Ausserdem werden noch manche neue Bestimmungen aus unseren Schriftworten deduziert.

וישבת בעריהם וגו׳. Im Sifre sowohl als in der Mech. (Mid. Tan. 112 f.) wird die Differenz zwischen unserer Stelle und 12, 29, wo וישבת בארצם gesagt wird, dahin gedeutet, dass unsere Stelle gestatten will, auch in den Städten und Häusern der Heiden zu wohnen, obgleich dieselben durch Götzendienst verunreinigt worden sind, während 12, 29 mit וישבת בארצם erlaubt wird, überall im Lande neue Bauten aufzuführen, da man nicht, wie es aus unserer Stelle hervorzugehen scheint, bloss in den vorhandenen Städten und Häusern wohnen solle. Dem einfachen Sinne nach mag wohl deshalb וישבת בעריהם ובבתיהם gebraucht worden sein, um zu sagen, dass man mit der Absonderung der Freistädte nicht erst warten soll, bis man neue Städte und Häuser gebaut, die zerstörten Städte aus ihren Trümmern emporgerichtet hat und so für das ganze Volk hinreichende Häuser besitzt, sondern sofort nach der Eroberung, obgleich dem Volke nur עריהם ובתיהם zu Gebote stehen, שלש ערים תבדיל לך sollst du dir von diesen Städten drei zu Freistädten aussondern.[1])

[*]) So auch Sifre sutta (ed. Horwitz 180): מן הערים שבנו הכנענים לא מן הערים שבנו ישראל משבאו (von den Städten, welche die Kanaaniter gebaut haben, nicht von denen, welche die Israeliten nach ihrer Ankunft bauen).

ערים Nach Sifre (vgl. Sifre Num. 150) sollen es mittelmässige Städte sein, weder Grossstädte (טירים) noch Dörfer (כפרים) *). בתוך ארצך, in der Mitte und nicht an der Grenze (Sifre). — תכין לך וגו׳, du sollst dir den Weg in Stand setzen, entweder, nach ספרי, dass man gerade und geebnete Strassen dahin anlege, oder, nach Talmud und Raschi, Wegzeichen an den Scheidewegen setze. ושלשת 1. Kön. 18, 34 heisst שלש zum dritten mal tun; hier: in drei Teile teilen. Nach Sifre und Talm. מכות 9 b bezieht sich die Bestimmung ושלשת auch auf die transjordanischen Städte. Diese Dreiteilung geschah nach Tosefta Makkot II derart, dass von der Südgrenze bis חברון so weit als von חברון nach שכם, und dieselbe Distanz war zwischen שכם und קדש und zwischen קדש und der Nordgrenze. Diese Teilung findet schon der Talmud auffällig, denn es musste da derjenige, der von der Nord- oder Südgrenze aus nach der Asylstätte floh, ein Viertel des ganzen Landes reisen, während in der mittlern Hälfte die weiteste Entfernung von der Freistadt nur ein Achtel der Länge des Landes betrug. Der Talmud erklärt diese Einrichtung aus dem Grund, dass in גלעד und in שכם mehr Mordtaten als anderwärts vorkamen, weshalb auch dort mehr Asylstädte nötig waren. In der Tat ist gewöhnlich die Mitte eines Landes stärker bevölkert, als die Grenzen, und es mussten dort mehr Anstalten zur Sicherheit getroffen werden. Woher wird wohl die Tosefta diese Erklärung des ושלשת entnommen haben? Aus der Wirklichkeit? Es stimmt aber nach unsern Karten nicht. Vielleicht haben unsere Weisen das ושלשת את גבול ארצך erklärt: du sollst dreimal die Grenze deines Landes wiederholen (wie 1. Kön. 18, 34), d. h. ziehe noch drei Grenzstriche, so dass das Land in vier gleiche Teile geteilt wird, und setze an jeden Teilstrich eine Freistadt. Der einfache Sinn ist: man soll das Land in drei gleiche Teile teilen und in die Mitte jedes Teiles eine Freistadt bestimmen. Das אשר ינחילך will die Aussonderung der Freistädte nur auf das Gebiet beschränken, das Israel wirklich erobern wird, obgleich die Grenzen des verheissenen Landes sich weiter erstrecken sollten. So lange die Verheissung nicht in Erfüllung gegangen, hat man bei den Freistätten nur auf das wirklich eroberte Land Rücksicht zu nehmen. והיה bezieht sich auf den ganzen vorherigen Satz und dies geschehe.

---

*) In Makkot 10 a heisst es (vgl. auch die LA. des Aruch v. טר): ערים הללו אין עושין אותם לא טירין קטנים ולא כרכים גדולים אלא עיירות בינוניות (Zu Asylstädten soll man nicht kleine Gehöfte, auch nicht Grossstädte, sondern Mittelstädte wählen).

VV. 4—7. Folgendes ist die Vorschrift über den Totschläger, der dorthin fliehen soll, damit er leben bleibe, wer seinen Nächsten ohne Absicht erschlägt, ohne ihn von gestern und vorgestern gehasst zu haben. 5. Und wer mit seinem Nächsten in den Wald geht, um Holz zu hauen, und seine Hand holt mit der Axt aus, um den Baum zu fällen, und das Eisen fliegt vom Holze los und trifft seinen Nächsten so, dass er stirbt, dieser fliehe in eine dieser Städte, damit er leben bleibe. 6. Damit nicht der Bluträcher dem Totschläger nachsetze, weil sein Herz erglüht, und ihn einhole, wenn der Weg zu weit ist, und ihn totschlage, während ihm nicht der Tod gebührt, weil er ihn von gestern und vorgestern nicht hasste. 7. Deshalb gebiete ich dir: Drei Städte sollst du dir absondern.

Ueber וזה דבר s. oben 15, 2. — Sifre und מכות 12 b nehmen das וזה דבר wörtlich als Andeutung, dass der Mörder sich selbst als solchen zu erkennen gebe, wenn man ihm etwa Ehren erweisen wollte. בבלי דעת, ohne Absicht, פרט למתכוין (das schliesst einen beabsichtigten Mord aus vgl. מכות 7 b)*). — והוא לא שונא. Nach מכות 9 b entscheidet Maimon. ה' רוצח 6, 10, dass ein feindlicher Totschläger keine Sühne findet dadurch, dass er ins Exil wandert, da er als קרוב למזיד (nahezu vorsätzlich) in Verdacht steht**). In Num. 35, 16—21 werden mehrere Fälle angeführt, bei denen der Mörder als מזיד betrachtet wird; hier werden nur spezielle שוגג-Fälle aufgezählt. Das בלא איבה oder והוא לא אויב לו gilt auch in Num. 35, 22—23 als Zeichen des שוגג.

ביער. Mischna Makkot 2, 2: So wie der Wald ein Gebiet ist, in das jeder freien Zutritt hat, so wird der Totschläger auch nur dann in die Verbannung geschickt, wenn der Mord in einem solchen Gebiete begangen, wo der Getötete freien Zutritt hatte, nicht aber wenn jemand in seinem eigenen Hause aus Versehen getötet hat. לחטוב עצים lehrt (nach Mischna das.) dass die Handlung eine freiwillige (רשות) sei, war sie aber eine gebotene (מצוה), so wird ein dadurch verursachter Totschlag nicht mit Verbannung bestraft (z. B. אב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח ב״ד).

*) Wenn es auch ein Mord ist, der nicht mit dem Tode bestraft wird (z. B. wenn er ein nicht lebensfähiges Kind getötet), so ist es doch ein so schweres Verbrechen, dass es nicht durch Exilierung gesühnt werden kann.

**) Aus מתמול שלשום wird die Bestimmung abgeleitet, dass wer mit seinem Nächsten drei Tage aus Feindschaft nicht gesprochen hat, in dieser Beziehung als שונא betrachtet wird (Sifre, Sanhed. 27b).

לכרות העץ ist nicht dasselbe wie לחטוב עצים. Letzteres heisst Holz in kleine Stücke hauen, bezeichnet demnach die ganze Arbeit (daher der Plur. עצים); ersteres, ein einzelnes Stück Holz zerschneiden, oder einen Baum fällen.— ונשל העץ, nach der einfachen Erklärung: Das Eisen reisst sich los vom Stiele; das letzte העץ hätte demnach eine andere Bedeutung als das erste. Dagegen befindet sich in Mischna מכות 2, 1 eine Meinungsverschiedenheit über den Sinn unserer Stelle. נשמט הברזל מקתו והרג רבי אומר אינו גולה וחכ״א גולה מן העץ המתבקע רבי אומר גולה וחכ״א אינו גולה *), Rabbi hat demnach unsere Stelle so erklärt, dass das Eisen vom Holze, das gespalten wird, ein Stück ausreisst (ונשל ist hiernach transit.), und dieses Stück Holz trifft den Nächsten. **) Die Weisen aber stimmen mit unserer einfachen Erklärung überein. Dieselbe Meinungsverschiedenheit findet man zwischen den beiden Recensionen des jerusalemischen Targum. Die erste (Jon.) übersetzt: וישמוט פרולא מן קתא (Das Eisen fährt ab vom Stiele), die zweite (Jerusch.) וישמיט פרולא מן קיסא (das Eisen reisst los ein Stück vom Holze). Onk. scheint mit der ersten Erklärung übereinzustimmen, denn er hat וישתלף; dagegen erklärt Raschbam, wie die zweite Auffassung. Die meisten Erklärer folgen den חכמים. Jedoch begründet Rabbi seine Eeklärung durch die Bemerkung, dass, wenn העץ der Stiel wäre, מֵעֵצוֹ stehen müsste, und ferner kann das zweite העץ nicht anderer Bedeutung sein als das erste. Nach der Ansicht der חכמים kann entweder ונשל Nif'al vom Stamme שלל sein, wie auch Onkelos übersetzt, oder der Stamm נשל selbst kann transit. und intransit. Bedeutung haben, (vgl. Ibn Esra). וחי — הוא ינוס. Nur der שוגג soll sich durch die Flucht in eine Asylstadt das Leben retten können, während der מזיד von dort geholt und dem Bluträcher übergeben wird (v. 12). Während bei den Griechen, Römern nnd Germanen die Freistädte dazu dienten, den Verbrecher von der verdienten Strafe zu befreien,

---

*) Wenn das Eisen vom Stiele abfährt und tötet, so sagt Rabbi, der Totschläger wird nicht verbannt; nach den Weisen aber wird er verbannt. Springt ein Stück vom gespaltenen Holze ab und tötet, so muss er nach Rabbi in die Verbannung gehen, nach den Weisen nicht.

**) Nach Maimon. (der hierin R. Chananel folgt) bedeutet das מן העץ המתבקע der Mischna: das Eisen wurde durch den Gegenstoss des gespaltenen Holzes hinweggeschleudert (vgl. meinen Comment. zur Mischna das.). Hiernach bezieht sich נשמט הברזל auch auf מן העץ המתבקע: „Das Eisen fällt heraus durch das gespaltene Holz". So scheint die Worte auch Jeruschalmi zur Stelle gefasst zu haben, da er für Rabbi als Beweis die Stelle כי ישל זיתך (Deut. 28, 40) anführt (vgl. meine Bem. in מגדל חננאל S. 11).

sollen sie nach der Thora nur den fehlenden Sündern zum Aufenthalte dienen und sie zugleich vor ungerechter Verfolgung schützen (s. Keil zu Num. 35). Allein die Auswanderung in die Freistadt sollte nicht bloss zum Schutze des unvorsätzlichen Totschlägers dienen, auf den letzterer, falls er wollte, verzichten dürfte, sondern es sollte dies zu gleicher Zeit eine Sühne sein für das, wenn auch unvorsätzlich, vergossene unschuldige Blut. So haben es unsere Weisen aufgefasst, indem sie das גולה immer als Strafe betrachten. Sowie manche andere עבירה בשוגג durch ein Sünd- oder Schuldopfer gesühnt wird, so musste der Totschläger seine Sünde durch die Entfernung von Heimat und Familie, durch die Verbannung in die Fremde (גלות) büssen. Dass unsere Weisen mit ihrer Auffassung Recht haben, beweist unzweideutig Num. 35, 32 ולא תקחו כפר וגו'. Daher gibt es Fälle, wo die Strafe des גלות nicht auferlegt wird, weil der Totschläger ganz und gar nicht schuldig ist (z. B. אונס). In anderen Fällen wieder wäre die Strafe des גלות zu geringe ; es wird daher ebenfalls von unseren Weisen אינו גולה entschieden. So ist nach der Auffassung des R. Chananel die Ansicht des Rabbi, dass נשמט הברזל מקתו nahezu ein מזיד ist, und dessen Sünde kann durch גלות nicht gesühnt werden ; demnach muss nach den חכמים bei מן העץ המתבקע der Mörder noch weniger als שוגג, sondern wie אונס angesehen werden, weshalb nach ihnen אינו גולה. Das אל אחת וגו' lehrt nach Sifre, dass er nicht von einer Freistadt in die andere vertrieben werde, und wenn er in der Freistadt nochmals getötet hat, so muss er nur משכונה לשכונה (von einer Nachbarschaft in die andere. d. i. in eine Entfernung von drei Häusern) auswandern. Dagegen muss ein Levite, der die Freistadt bewohnt, im Falle eines von ihm verübten unvorsätzlichen Totschlages nach einer anderen Freistadt auswandern (s. מכות 12 b). פן ירדוף gibt den Zweck der ganzen Verordnung an. גואל הדם. גאל heisst einlösen, eig. ein Eigentum zurückfordern ; daher auch das Blut wiederfordern (vgl. דורש דמים Ps. 9, 13) oder rächen. Die heilige Schrift setzt die Sitte der Blutrache voraus, ohne sie zu verbieten oder zu billigen. Nach unseren Weisen ist es מצוה ביד גואל הדם. Wahrscheinlich ist dies demnach in Gen. 9, 6 geboten. Jedenfalls aber beschränkt die Tora diese Sitte, indem sie gebietet, den שוגג vor den Verfolgungen des ergrimmten גואל zu schützen. יחם Imperf. von חמם vgl. Ew. 138 b. ירבה הדרך vgl. 14, 24. והכהו נפש, er wird ihn schlagen, an der Seele, sodass die Seele getroffen und das Leben zerstört wird, Ew. 281 c, G.K. 117 ll. משפט מות, Gebühr des

Todes. משפט wie 18, 3, vgl. 21, 22. על כן אמרתי וגו׳, deshalb wird angeordnet, drei Städte abzusondern, denn eine genügt nicht, es würde da manchmal der Weg zu weit sein. Als Verbannungsort hätte e i n e Stadt genügt; aber als Schutzorte mussten drei anbefohlen werden.

VV. 8—9. (Und wenn der Ewige, dein Gott, dein Gebiet erweitern wird, wie er es deinen Vätern zugeschworen hat, und dir das ganze Land geben wird, das zu geben er deinen Vätern verheissen hat. 9. Wenn du dieses ganze Gesetz, das ich dir heute gebiete, sorgfältig übst, den Ewigen, deinen Gott, zu lieben und in seinen Wegen zu wandeln alle Zeit; — dann sollst du dir noch drei Städte zu diesen dreien hinzufügen).

Diese beiden vv. sind in Parenthese zu setzen, denn das folgende ולא ישפך וגו׳ kann sich nicht auf v. 9, sondern nur auf v. 7 beziehen, wie wir weiter sehen werden. Unsere Weisen und fast sämtliche jüdischen Ausleger, sowie die meisten christlichen Exegeten behaupten, dass diese beiden vv. von der späteren Zukunft sprechen, da Gott das den Vätern verheissene Land vollständig den Israeliten geben wird. Diese Zukunft ist bis jetzt noch nicht eingetroffen. Das Eintreffen dieser Verheissung ist an die Bedingung geknüpft, dass Israel das ganze Gesetz (כל המצוה) Gottes befolge. Nach Gen. 15, 18—21 verhiess Gott dem Abraham das Land von zehn Völkerschaften (vom Strome Mizraïms bis zum Euphrat). Als dagegen die Israeliten in Kanaan einzogen, wurde ihnen nur das Land von sieben Völkern gegeben (Deut. 7, 1), das Land von den Völkern קני, קניזי und קדמוני wird im Deut. und Josua nicht erwähnt. Nach unseren Weisen sind dies die Länder von אדום עמון ומואב, die erst in Zukunft Israel zufallen werden. Für diese Zeit wird hier geboten, dass man noch drei Zufluchtsstädte absondern solle. So erklären auch Sifre, Tosefta und Jerusch. שלש ערים הפריש משה בעבר הירדן וכשבאו לארץ הפרישו עוד שלש ולעתיד לבא עתידים להפריש עוד שלש *).

*) Drei Städte hat Mose jenseits des Jordan abgesondert, als sie ins Land kamen, sonderten sie noch drei ab, und in der Zukunft wird man noch drei absondern. Die Mechilta (Midr. Tan. 114) bemerkt: ויספת לך עוד שלש ערים לימות המשיח הכתוב מדבר אתה אומר לימות המשיח הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא לעתיד לבוא תלמוד לומר כי תשמור את כל המצוה הזאת לעשותה אמרת וכי יש מצות נוהגות לעתיד לבוא הא מה ת״ל ויספת לך עוד שלש ערים לימות המשיח הכתוב מדבר ונמצאו תשע ערים. והיכן מוסיפין אותן בערי הקני והקניזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו עליהן ברית ועדיין לא נכבשו.

Diese Erklärung unserer Stelle wird gestützt durch den Umstand, dass in der heiligen Schrift zweierlei Grenzbestimmungen für das verheissene Land gegeben werden; die eine setzt im Norden den Euphrat und nach einer Stelle im Süden den östlichen Nilarm zur Grenze (Gen. 15, 18, vgl. Dillm. das.; Ex. 23, 31; Deut. 1, 7; 11, 22—24. Jos. 1, 4); die andere macht dagegen nördlich den Libanon bis חמת und südlich die Wüste zur Grenze (Num. 34, 1 bis 12)*). Diese beiden Bestimmungen lassen sich nur dadurch befriedigend ausgleichen, dass man annimmt, die engeren Grenzen bestimmen das Land, das Israel sofort einnehmen sollte, während die weiteren das Land bezeichnen, das bei eingetretener Volksvermehrung (vgl. Ex. 23, 30 und Deut. 8, 1) in Folge der vollständigen Erfüllung der göttlichen Gesetze erobert werden wird. Diese Erweiterung der Grenzen des verheissenen Landes ist noch nicht eingetreten, weil wegen Israels Abfall die verheissene Volksvermehrung nicht stattgefunden hatte.**) Anders fasst Hengstenberg III. S. 441 die vv. 8—9 auf. Nach ihm enthalten diese vv. keinen Zusatz zu v. 7, sondern sind nur eine weitere Ausführung seines Inhalts, und על השלש האלה heisst nicht zu den drei im Vorgehenden erwähnten, sondern zu den bereits im transjordanischen Lande vorhandenen. Dagegen ist aber einzuwenden, dass 1) eine solche Wiederholung des Inhalts von v. 7 ganz überflüssig erscheint. 2) würde hier die Einnahme des cisjordanischen Landes in einer Weise von der Bedingung der vollständigen Erfüllung der Gebote abhängig gemacht, wie es sonst im Deut. nicht geschieht. (s. oben S. 349). 3) ist es gezwungen, das על השלש האלה auf die drei transjordani-

„Füge dir noch drei Städte hinzu!“ — Diese Schriftstelle spricht von der Zeit des Messias. Oder vielleicht nicht so, sondern die Schrift spricht von der (spätesten) Zukunft (nach Auferstehung der Toten)? Daher heisst es: „wenn du dieses ganze Gesetz sorgfältig übst“; in jener Zukunft aber gibt es keine Gesetzesübung (Nidda 61b). Unsere Stelle kann daher nur von der messianischen Zeit sprechen. Damals wird es neun Asylstädte geben. Wo werden die drei neuen abgesondert? Unter den Städten des Keni, Kenisi und Kadmoni, die unserem Vater Abraham in dem mit ihm geschlossenen Bunde verheissen wurden, aber noch nicht erobert worden sind (s. Maimon. ה׳ רוצח 8, 4). Vgl. meine Noten zum Mid. Tan. das.

*) Vgl. Kurtz, Geschichte des alten Bundes, 2. Aufl. I, S. 104.

**) Ramban zu unserer Stelle macht darauf aufmerksam, dass oben in 12, 20 gesagt wird כי ירחיב . . . . כאשר דבר לך, weil dort nur von dem in der Gegenwart zu erobernden Lande gesprochen wird; hier aber heisst es: ואם ירחיב . . . כאשר נשבע לאבותיך, weil hier von den den Vätern verheissenen erweiterten Grenzen der Zukunft die Rede ist.

schen Freistädte zu beziehen, von denen im Vorhergehenden nichts erwähnt wurde. כי תשמור — בדרכיו, vgl. 11, 22.— Das Cap. über die Freistädte im Buche Josua (c. 20) hat sowohl Ausdrücke aus Num. als auch aus Deut. entlehnt. Knobel ist daher gezwungen zu der Annahme, die Stelle gehöre der Grundschrift (P) an und sei vom Deuteronomiker interpolirt worden; doch lässt sich mit der Annahme von Interpolationen nicht auskommen; man müsste an eine Umarbeitung denken; aber weder für die Umarbeitung noch für Interpolationen lässt sich ein hinreichender Grund finden. Warum kann nicht der Verfasser von Josua beide BB. sowohl Num. als Deut. benutzt haben? Ja, dadurch ginge die Hypothese, dass das B. Jos. mit dem Pent. ein Werk sei, gänzlich in die Brüche. — Doch hierüber ein Mehreres in der Einleitung.

V. 10. Damit nicht unschuldiges Blut vergossen werde mitten in deinem Lande, das der Ewige, dein Gott, dir zum Erbteil gibt, und so Blutschuld auf dir ruhe.

Dieser v. muss, wie bereits bemerkt, mit v. 7 verbunden werden, denn ארצך אשר ה׳ אלקיך נותן לך נחלה ist dasselbe, wie ארצך אשר ינחילך ה׳ אלקיך in v. 3, kann sich aber nicht auf die erweiterten Grenzen beziehen. Ausserdem hängt das ולא ישפך דם וגו׳ mit ולו אין משפט מות zusammen. Wenn der גואל einen unvorsätzlichen Totschläger umbringt, dann würde unschuldiges Blut vergossen. Dies soll aber besonders nicht geschehen im heiligen Lande; denn dadurch würde das Land entheiligt und verunreinigt werden (Num. 35, 33—34). והיה עליך דמים, die Blutschuld würde auf der Gesamtheit Israels lasten, wenn diese keine Vorkehrungen trifft, solche Verbrechen zu verhindern. Nach מכות 10 a dienen auch die andern 42 Levitenstädte als Asyle (vielleicht aus 1. Chr. 6, 52 geschlossen); jedoch nur, wenn der Mörder in der Absicht dahin geflohen ist, um Schutz zu suchen. Ausserdem muss nach מכות 13 a der Mörder, der nach einer der anderen 42 Levitenstädte geflohen ist, Miete für seine Wohnung bezahlen, was in den 6 ערי מקלט nicht nötig ist (so nach der Decision des Maimon.). Vgl. Jos. 20, 4.

VV. 11—13. Wenn aber jemand seinem Nächsten Feind ist und ihm auflauert und sich wider ihn erhebt und ihn totschlägt und in eine dieser Städte flieht; 12. So sollen die Aeltesten seiner Stadt hinsenden und ihn von dort holen, und ihn in die Hand des Bluträchers geben, dass er sterbe. 13. Dein Auge soll seiner nicht schonen;

schaffe vielmehr das unschuldig vergossene Blut aus Israel hinweg; dann wird es dir wohlergehen.

שונא s. oben zu v. 6. Die Schrift will nach Sifre darstellen, wie die geringe Sünde zur grössern, und diese zur grössten führt. וארב לו וקם עליו. In סנהדרין 79 a erklärt R. Simon, dass unsere Stelle sagen will, der Mörder sei nur dann todesschuldig, wenn er sowohl beabsichtigt hat, diesen Mann zu ermorden (וארב לו), als auch seine Absicht gegen diesen ausgeführt hat (וקם עליו); dagegen ist מתכוון להרוג את והרג את זה פטור (wer die Absicht hatte, einen Menschen zu töten, und er hat einen anderen getötet, der ist frei). Die רבנן aber erklären einen solchen für schuldig und meinen, וארב לו וגו׳ wolle nur sagen, es müsse der Mörder ihm allein aufgelauert haben; befindet sich aber der Gemordete mitten unter Menschen, für deren Mord die Todesstrafe nicht angesetzt wird, z. B. נפלים (nicht lebensfähige Kinder), wenn auch die בני קיימא (die lebensfähigen) das רוב bilden, so wird derjenige, der einen Stein oder Pfeil mitten unter diese Menschenmenge wirft und einen tötet, nicht mit dem Tode bestraft, denn כל קבוע כמחצה על מחצה דמי*). — Maimon. ה׳ רוצח 4, 1 rezipiert die Ansicht des R. Simon (s. jedoch כסף משנה das.), während ראב״ד wie die רבנן entscheidet. ונס אל אחת הערים האל. In מכות 10 b befindet sich zwischen Rabbi und Rabbi Jose ben Jehuda folgende Meinungsverschiedenheit. Letzterer meint, dass jeder Mörder, sowohl ein שוגג als ein מזיד, verpflichtet ist, sofort nach dem Morde in die Freistadt zu fliehen. Von dort liess ihn das Gericht holen; war er todesschuldig, so wurde er getötet, resp. dem גואל הדם preisgegeben; war er ganz schuldlos, z. B. אונס, so liess man ihn frei; war er שוגג, so schickte man ihn wieder in die Asylstadt. Für diese Ansicht spricht unsere Stelle und noch mehr Num. 35, 24 und entscheidet sich auch Maimonid. Rabbi dagegen meint, dass für den מזיד nicht die Auswanderung in die Freistadt angeordnet war. Unsere Stelle und Num. 35, 29 sprechen nur von dem Falle, dass der vorsätzliche Mörder in dem Irrtum befangen ist, dass auch er in der Freistadt Schutz finden werde. — ושלחו זקני עירו. Vater, de Wette und Riehm S. 62 finden einen Widerspruch zwischen unserer

---

*) Etwas Festes, d. h. was an dem Orte, wo es sich befindet, zu erkennen ist und von den in seiner Nähe befindlichen Dingen unterschieden werden kann, geht nicht in die Mehrheit (רוב) auf; es wird vielmehr so beurteilt, wie wenn zwei Hälften von gleicher Quantität in Frage ständen. Vgl. hierüber ausführlich Jore Dea 110, 3 und die Comment. das.

Stelle und Num. 35, 12; 24, indem nach letzterer Stelle die Gemeinde und nicht die Aeltesten der Stadt über das Schuldig und Nichtschuldig zu entscheiden hat. Hengstenb. Keil und Schultz glauben wieder, dass es sich dort um Konstatierung der Sachlage, hier aber um Herbeischaffung des Verbrechers handelt. Sie haben hierbei übersehen, dass im Deut. von den Stadtältesten auch da gesprochen wird, wo es sich darum handelt, ein gerichtliches Urteil zu sprechen und zu vollziehen (vgl. 22, 18 ff. 25, 7). Das Richtige ist, was bereits unsere Weisen gesagt haben, dass sowohl unter עדה in Num. als auch hier unter den זקנים nur das Ortsgericht zu verstehen ist, der kleine Gerichtshof von 23 Richtern, (vgl. oben S. 274 und Lev. I 183). ומת In jedem Falle aber soll er sterben, selbst wenn sich kein Bluträcher gefunden hätte. ולא תחוס עינך s. zu 13, 9. — דם הנקי übers. Onk. אשדי דם זכאי. Treffend sagt Mecklenburg, dass die Schrift hier und in ähnlichen Stellen das Bild gebraucht, dass die Erde das unschuldig vergossene Blut nicht einsaugt, sondern frei liegen lässt, damit es zu jedem Vorübergehenden um Rache schreie (vgl. Gen. 4, 10 קול דמי אחיך וגו׳ und die Erzählung der Agada in Gittin 57 b vom Blute des Propheten Secharja). Erst wenn der Mörder bestraft worden, saugt die Erde das unschuldig vergossene Blut ein; es wird also durch die Bestrafung des Mörders wirklich das um Rache schreiende unschuldige Blut aus Israel weggeschafft. וטוב לך, s. 5, 30; 15, 16.

V. 14. Verrücke nicht die Grenze deines Nächsten, welche die Vorfahren gezogen haben, in deinem Erbe, das du erben wirst, in dem Lande, welches der Ewige, dein Gott, dir gibt, es in Besitz zu nehmen.

Wie dieses Gesetz in diesen Zusammenhang passt, wird in verschiedener Weise zu erklären versucht. Ibn Esra meint, die Grenzverrückung führe gewöhnlich Zank, Streit und zuletzt Totschlag herbei. Der karäische Verf. des מבחר will es auf כי ירחיב וגו׳ beziehen. Es will sagen: Wenn Gott dein Gebiet nicht erweitern sollte, darfst du nicht, wenn auch der Raum dir zu enge ist, die Grenze deines Nächsten verrücken. Nach Abarbanel wird hier geboten, man solle nicht für den König oder für sonstige Zwecke den Stämmen einen Teil ihres Gebietes entreissen, trotzdem dies hier behufs Errichtung der Asylstädte erlaubt wurde, vgl. Sifre. Nach Cler. und Rosenm. soll hier gesagt sein, dass in

Bezug auf die Freistädte die Grenze besonders wichtig war und deren Verrückung dem unvorsätzlichen Totschläger verderblich werden kann. Schultz und Keil meinen endlich, das Besitztum als Mittel zur Lebenserhaltung stehe im engen Zusammenhange zum Leben des Menschen. Indessen ist die Bestimmung בנחלתך אשר תנחל וגו' parallel mit בקרב ארצך וגו' v. 10. Der Zusammenhang unseres Gesetzes mit dem Vorhergehenden sagt uns demnach, dass die Verrückung der Grenzen ebenso das Land entweihe und entheilige, wie die Vergiessung unschuldigen Bluts. Im נחלת ה', im Erbteil Gottes, muss Recht und Gerechtigkeit herrschen; das Land darf weder entweiht werden durch unschuldiges Blut noch durch gewalttätigen Raub. Es ist aber die Verrückung der Grenzen im heiligen Lande mehr als ein blosser Eigentumsraub. Unsere Weisen sagen daher: Wer in ארץ ישראל die Grenze verrückt, übertritt zwei Verbote לא תגזול (resp. לא תגנובו) und לא תסיג. Es ist mehr als eine Uebertretung des לא תגנובו; es nähert sich dem Verbote לא תרצח; denn der heimatliche Boden war dem Israeliten so teuer, wie das Leben, und das väterliche Erbe wollte der Israelit um keinen Preis der Welt verkaufen. (vgl. 1. Kön. 21, 3; 1. Sam. 26, 19). Deshalb war גלות, das Meiden der Heimat, eine Sühne für den unvorsätzlichen Mord, und 27, 17 wird der Fluch über den מסיג גבול ausgesprochen, sowie David die Menschen, die an seiner Verbannung schuld waren, mit dem Spruche ארורים הם לפני ה' belegte. Die Schrift sagt daher: Den רוצח בשוגג kannst du verbannen, dadurch büsst er seine Schuld; dagegen darfst du nicht jedem Andern einen Teil seines heimatlichen Bodens rauben, denn dadurch wird das Land ebenso entweiht, wie durch Mord. Josephus 4, 8, 18 lässt das Verbot auch in der Fremde gelten, wahrscheinlich seiner nichtjüd. Leser wegen.

Hinsichtlich des Satzes אשר גבלו ראשונים bemerkt Riehm (die Gesetzgeb. Mos. im Lande Moab S. 80): Besonders wichtig ist das Gebot in 19, 14: „Du sollst die Grenze deines Nächsten nicht verrücken, welche die Vorfahren bestimmt haben.“ Denn wenn auch die folgenden Worte „in deinem Erbe, welches du ererben wirst etc.“ der Zeit Mosis angepasst sind, so konnte doch gewiss Moses den Josua und die Uebrigen, die das heilige Land verteilten, nicht ראשונים nennen. So Riehm. — Dabei wird gar nicht zu erklären versucht, wie der Verf. des Deut. zu dem Verstoss kam, in einunddemselben v. von dem Lande, „das du erben wirst“ zu sprechen und zugleich deutlich erkennen zu lassen, dass die Er-

oberer und Verteiler des Landes lange vor ihm gelebt haben! — Allein genau betrachtet bietet die Stelle keine besondere Schwierigkeit. Ein jedes Gesetz wird nicht bloss für die Gegenwart, sondern auch für die späteren Zeiten gegeben. Umsomehr ist dies bei den Thoragesetzen der Fall. Es wird daher hier für alle Zeiten das Verbot verordnet: „Verrücke nicht die Grenze deines Nächsten, welche Vorfahren bestimmt haben!“ Man merke wohl, es heisst nicht: הראשונים mit dem Artikel, sondern nur ראשונים. Es werden also hier keine bestimmten Vorfahren erwähnt; es wird vielmehr geboten, zu allen Zeiten die von früheren dazu befugten Männern bestimmten Grenzen für heilig und unantastbar zu halten. — Wenn nun auch die Mechilta (Mid. Tan. 115) erklärt: אשר גבלו ראשונים במה שתיחם יהושע בן נון הכתוב מדבר, wonach dieser v. die Grenzen meint, die Josua bei der Verteilung des Landes bestimmt hat; so ist dies nur so zu verstehen, dass tatsächlich durch die Bestimmung der Grenzen von Seiten Josuas das Objekt gegeben ward, betreffs dessen dieses Gebot vorzüglich angewendet werden soll; man dürfe also nicht die Grenzen der Stammgebiete verrücken (vgl. Sifre). Dennoch aber zeigt das unbestimmte ראשונים, dass das Gebot für alle Grenzbestimmungen der Vorfahren seine Geltung hat.

Das Gesetz über Zeugen.

V. 15. Es soll nicht ein einzelner Zeuge gegen einen Mann aufkommen hinsichtlich irgend einer Strafe oder irgend einer Busse, bei irgend einer Sünde, die er begangen haben könnte; auf die Aussage zweier Zeugen oder auf die Aussage dreier Zeugen hin soll eine Sache Geltung haben.

Sowie in Num. unmittelbar nach dem Gesetze über die Freistädte die Bestimmung über die Ungiltigkeit eines einzelnen Zeugen angeordnet wird (Num. 35, 30), ebenso auch hier. Die Vorschrift wird hier aber erweitert, indem hier ein einzelner Zeuge betreffs jeder Strafauflegung für ungiltig erklärt wird, während in Num. nur von der Todesstrafe gesprochen wird (ebenso oben 17, 6). — לכל עון ולכל חטאת übersetzt man gewöhnlich, „wegen irgend eines Vergehens oder wegen irgend einer Sünde“, und das בכל חטא אשר יחטא würde dann dasselbe wiederholen; richtiger haben Targ. Jon. und Raschi im Sinne unsersr Weisen עון und חטאת hier für „Strafe“ gehalten. עון bedeutet auch Strafe z. B. Gen. 4, 13; 1 Sam. 28, 10;

2 Kön. 7, 9, ebenso חטאת Sach. 14, 19. Als Unterscheidung zwischen עון und חטאת gibt Raschi an, das עון gleich עונש גוף und חטאת = עונש ממון ist, ebenso T. Jon., demgemäss haben wir auch übersetzt: „Strafe und Busse". Bekannt ist der Lehrsatz unserer Weisen, wonach die Aussage eines Zeugen zum Eide verpflichtet: לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם אבל קם הוא לשבועה (שבועות 40 a). Noch andere Fälle, bei denen ein Zeuge giltig ist, werden an unsere Stelle angelehnt im Sifre und Mid. Tan. 115 (z. B. אשה להשיאה, was nur מדרבנן ist; vgl. יבמות 88 a und Tosafot daselbst). — על פי שני עדים וגו' vgl. oben S. 282 und מכות 5 b.

VV. 16—21. Wenn ein Zeuge der Gewalt gegen einen Mann auftritt, um gegen ihn Falsches auszusagen; 17. Es stehen nämlich die beiden Männer, welche den Streit haben, vor dem Ewigen, vor den Priestern und Richtern, welche in jenen Tagen sind. 18. Und die Richter forschen genau nach, und siehe der Zeuge ist ein lügenhafter Zeuge, er hat Lüge ausgesagt gegen seinen Bruder; 19. So sollt ihr ihm tun, wie er beschlossen hatte, seinem Bruder zu tun, und schaffe das Böse aus deiner Mitte hinweg. 20. Und die Uebrigen sollen es hören und sich fürchten und nicht ferner eine solche böse Sache in deiner Mitte verüben. 21. Dein Auge schone nicht; Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuss um Fuss.

Nachdem unmittelbar vorher gesagt wurde: לא יקום עד אחד באיש, so kann hier mit כי יקום עד nicht von einem Zeugen die Rede sein. Denn wenn ein Zeuge auftritt, so ist sein Zeugnis ungiltig, und die Richter haben über die Sache gar nicht nachzuforschen. Wenn aber Keil u. A. meinen, die Schrift lehre hier, dass das Zeugnis eines Zeugen nicht ganz unbeachtet gelassen werden darf, und Mose verweise Anklagen dieser Art an das höhere Gericht beim Heiligtum, so ist dagegen einzuwenden, dass dann die Hauptsache hier fehlen würde, nämlich im welchem Falle dem Zeugnisse Giltigkeit beizumessen ist; es würde hier nur angegeben sein, wann der Zeuge bestraft werden soll, aber nicht wann seine Aussage angenommen wird. Ausserdem wäre dann nicht zu begreifen, warum die Schrift mit כי יקום עד חמס beginnt, als wenn die Sache nur dann vor das höhere Gericht käme, wenn sich voraussehen liesse, dass der Zeuge ein עד חמס ist; es sollte heissen כי יקום עד אחד וגו'. Auch dürfte im vorhergehenden v. nicht absolut ausgesprochen werde: לא יקום עד אחד באיש, da doch in diesem Falle

die ganze Sache vom Obergerichte untersucht werden muss. Ueberhaupt wäre es unbegreiflich, dass Mose gerade für diesen speziellen Fall die Apellation an das Obergericht für nötig erachtet und nicht lieber Vorschriften erteilt, nach denen auch die Ortsrichter entscheiden könnten. Wir werden daher mit unsern Weisen annehmen: כל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים עד שיפרוט לך וגו׳ (s. Raschi). Hier muss also עד von zwei Zeugen gebraucht sein. עד heisst auch „Zeugnis", wie im Dekalog עד שקר von Onkeles mit סהדותא דשקרא, und ebenso גלעד von Laban mit יגר שהדותא wiedergegeben wird (Gen. 31, 47). Ebenso muss wahrscheinlich das עד erklärt werden in der Stelle Exod. 23, 1, אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס verbinde dich nicht mit einem Frevler ein Gewaltzeugnis zu sein, d. h., dass du mit ihm zusammen ein עד חמס seiest. עד חמס (vgl. Ps. 35, 11) ein Zeuge der Gewalt oder des Unrechtes, ist nicht identisch mit עד שקר. — עד שקר heisst der Zeuge wegen seiner lügenhaften Aussage ohne Rücksicht auf den praktischen Erfolg der Aussage; עד חמס dagegen heisst er, weil seine Aussage חמס Raub, Gewalt, Unrecht herbeiführt. Ein einzelner Zeuge kann wohl עד שקר, aber nicht עד חמס genannt werden, weil durch seine Aussage kein חמס entstehen kann. Der Zeuge wird aber hier עד חמס genannt, wegen seiner Absicht, חמס auszuführen, wird aber, nachdem ihm diese Absicht vereitelt wurde, wieder עד שקר genannt (v. 18). — לענות בו סרה. ענה בי׳, aussagen gegen jemand. Fraglich könnte die Bedeutung des סרה sein. Nach Ibn-Esra und den meisten Uebersetzungen und Comment. soll dieses Wort die Schuld bezeichnen, die sie dem Angeklagten zur Last legen. Sie sagen, der Mann hätte סרה (nach Ibn-Esra, Götzendienst, nach Andern, Uebertretung, Abweichung vom Gesetze) sich zu Schulden kommen lassen. Allein unsere Stelle spricht ja auch von Fällen, wo gegen einen Verklagten eine Geldschuld bezeugt wird; dies versteht man ja in erster Linie unter חמס, gewalttätige Entwendung des Eigentums, Raub; darauf aber würde das סרה nicht passen. Ausserdem ersehen wir aus 13, 6 (כי דבר סרה), dass סרה eine Bestimmung der Rede ist, und wir werden demgemäss auch hier mit unsern Weisen das סרה als eine Bezeichnung der Aussage der Zeugen fassen. Die Zeugen sagen gegen den Mann etwas aus, das סרה ist. סרה, Abweichendes, hier von der Wahrheit Abweichendes, Entferntes, also etwas Falsches (Jes. 59, 13). Warum aber wird hier die Aussage der Zeugen als סרה bezeichnet und nicht, wie gewöhnlich, als שקר? Daraus schliesst die Baraita des R. Ismael in מכות 5 a: לענות בו

מגיד גופה של עדות (l. שתוסר) עד שתסרה סרה*). Deutlicher Sifre: שאינו חייב עד שיכחיש את עצמו מכאן אמרו אין העדים זוממין עד שיזומו את עצמן כיצד מעידני את איש פלוני שהרג את הנפש וכו'**). Die Stelle ist ausgeführt in מכות 5 a in der Mischnah. Dieselbe Halacha lehrt die Tosefta Makkot I, 2: העדים שאמרו מעידים אנו באיש פלוני שלוה וכו' ובאו אחרים וכו' המלוה או הלוה היה עמנו וכו' אתם הייתם וכו'***).

Nach dem einstimmigen Berichte der Mischna, Tos. und Sifre über die Halacha würde man demnach geneigt sein, סרה so zu verstehen, dass die Aussage etwas vorbringt, das mit dem wahren Tatbestande gar nichts zu tun hat, ganz und gar von der Wahrheit entfernt ist. Die Zeugen sagen: An jenem Tage geschah an jenem Orte das und das. Waren die Zeugen in jener Zeit an einem andern Orte, so sind sie gar nicht fähig, über das, was an ersterem Orte geschah, Zengnis abzulegen, und ihr Zeugnis ist nicht einfach שקר, dem wahren Tatbestande nicht entsprechend, sondern סרה, von demselben ganz und gar entfernt, und da es nicht denkbar ist, dass einer, der gar nicht an einer Stelle war, zufällig erraten sollte, was wirklich dort geschah, so ist gewönlich ein solches עדות סרה in allen Punkten שקר, es ist an der ganzen Aussage kein wahres Wort. So scheint auch der Sinn des דבר סרה oben 13, 6 zu sein, er hat סרה, gänzlichen Abfall von Gott gesprochen dadurch, dass er zum Götzendienste verleiten oder ein Gebot Gottes gänzlich aufheben wollte. עד שתוסר גופה של עדות hiesse demnach, die Person der Zeugen, war entfernt. Es wird dargetan, dass von Seiten dieser Zeugen gar kein Zeugnis erfolgen kann; oder עד שיזומו את

*) סרה sagt, dass die Person der Zeugen entfernt war (nicht an dem Orte anwesend war). S. noch weiter unten.

**) Die Stelle (לענות בו סרה) lehrt, dass der falsche Zeuge nur dann schuldig ist, wenn er bezüglich seiner eigenen Person als Lügner überführt wird. Daraus folgt die Lehre: die der Lüge überfürten Zeugen werden nur dann bestraft, wenn sie bezüglich ihrer eigenen Person (eines alibi) überführt werden. Auf welche Weise? Sagen sie: „Wir bezeugen wider N., dass er einen Menschen getötet hat u. s. w. (s. das Ganze in Mischna Makkot 1, 4). —

***) Wenn Zeugen aussagen: „Wir bezeugen wider N., dass er von M. im Orte P. an jenem Tage 200 Sus entliehen hat“, und es kommen andere Zeugen und sagen: „Wie könnt ihr dies bezeugen, der Gläubiger (oder Schuldner) war ja an jenem Tage mit uns im Orte Q?“ — Da werden, die ersten Zeugen nicht bestraft; jedoch ist ihr Zeugnis ungiltig. Sagen aber die zweiten Zeugen: „Wie könnt ihr dies bezeugen, ihr selbst wart doch an jenem Tage mit uns im Orte Q?“ — Dann werden die ersteren als falsche Zeugen bestraft, und sie müssen auf Grund der Aussage der zweiten Zeugen die 200 Sus (um die sie den angeblichen Schuldner schädigen wollten) bezahlen.

עצמן, oder in der Einzahl (nach dem biblischen עד שיכחיש את (עד עצמו, bis man die Person der Zeugen selbst für falsch erklärt, ihre Anwesenheit, also ihre Fähigkeit zum Zeugen in Abrede stellt, (vgl. weiter unten). Man sagt die עדים können gar keine עדים sein; nicht nur keine עדי אמת, sondern nicht einmal עדי שקר. Warum aber sollten die Zeugen nur dann bestraft werden, wenn sie gar nicht am Orte zugegen waren, wo vorgeblich die bezeugte Tat stattgefunden haben soll? Darüber sagen Ramban und Ralbag, zitiert bei Abarbanel, folgendes: Wenn zwei Paare Zeugen einander in Bezug auf die Tatsache widersprechen; das eine behauptet, jene ist an jenem Orte geschehen, das andere aber erklärt, ebenfalls an jenem Ort gewesen zu sein und mit Sicherheit zu wissen, dass die ersten Zeugen lügen; so kann man den Einen nicht mehr Glauben schenken als den Andern, und es ist zwar ein solches widersprochenes Zeugnis (עדות מוכחשת) ungiltig; die Zeugen jedoch können nicht bestraft werden, weil man nicht weiss, welche die wahren und welche die falsche Zeugen seien. Sagen jedoch die zweiten Zeugen über die Tatsache, die geschehen sein soll, gar nichts, sondern erklären, darüber nichts zu wissen, und bezeugen nur so viel, dass die ersten Zeugen an jenem Tage mit ihnen an einem andern Orte waren; so muss man ihnen glauben, weil sie nicht dem Zeugnisse der ersten Zeugen widersprechen, sondern nur bezüglich dieser Zeugen ein neues Zeugnis ablegen. Hier gilt der Widerspruch der ersten Zeugen nichts, weil sie, was ihre eigene Person betrifft, nicht glaubhaft sind. Es ist dies ebenso, wie wenn zwei Zeugen von ihnen ausgesagt hätten, dass sie am Sabbat gearbeitet oder sonst eine Todsünde begangen haben; wobei selbstverständlich ihr Widerspruch sie nicht retten kann (ebenso Tur Ch. M. 38). So sehr diese Erklärung von Abarb. und Andern gerühmt wird, so kann sie dennoch nicht befriedigen. Wenn sonst kein Grund vorhanden ist, den zweiten Zeugen mehr Glauben zu schenken als den ersten, so ist es einerlei, ob jene behaupten, die Zeugen waren mit ihnen oder der angebliche Mörder oder der Ermordete war mit ihnen. Wenn der Widerspruch der ersten Zeugen nicht gilt, so kann er in keinem Falle gelten, weil ja die Aussage der ersten Zeugen immer auch zu Gunsten ihrer eigenen Person gemacht wird, um sich vor der Strafe zu retten (vgl. auch den Einwand von Hirsch). Einen andern Grund gibt der ר"ן in den דרשות an (citirt bei Abarb.), warum bei הזמה den zweiten Zeugen mehr geglaubt wird als den ersten. Es ist mehr wahrscheinlich,

meint er, dass die zweiten die Wahrheit sagen. Es kann sich wohl ein Fall treffen, dass falsche Zeugen einen Unschuldigen verderben wollen und von ihm ein Verbrechen bezeugen, das er begangen haben soll. Diese Zeugen haben miteinander Ort und Zeit verabredet, in der Meinung, gerade in dieser Zeit von keinem Andern gesehen worden zu sein. Dass aber Zeugen fälschlich behaupten sollen, jene ersten Zeugen waren mit ihnen an einem andern Orte gewesen, während sie doch wissen, dass jene Zeugen die Wahrheit sagen, so dass sie ihre Anwesenheit am Tatorte noch durch andere Zeugen dokumentiren können, — ein solches Wagnis ist sehr unwahrscheinlich. — Auch diese Erklärung hat vielfachen Beifall gefunden. Wir müssen aber wieder behaupten, dass sie gar nichts erklärt; denn die מזימין*) haben ja nichts riskiert, wenn sie durch Andere, welche die ersten Zeugen gesehen haben, als Lügner hingestellt werden. Dasselbe haben ja auch die ersten Zeugen zu befürchten; sie können doch noch viel leichter durch andere Zeugen, welche den הורג oder נהרג*) in jener Zeit an einem andern Orte gesehen haben, als Lügner überführt werden; denn wenn die Tatsache nicht wahr ist, so haben ja der הורג oder נהרג in jener Zeit gewiss mit vielen Personen verkehrt, wodurch sie leicht ein Alibi nachweisen können. Dagegen können die מוזמין*) nicht so leicht noch andere Zeugen beibringen, da gewönlich eine verbrecherische Tat nicht in Gegenwart vieler Leute verübt wird. Die Erklärung des פני יהושע, dass die מזימין, wenn sie etwa aus Feindschaft gegen die מוזמין Lügen aussagen wollten, lieber jeden einzelnen einer Todsünde beschuldigt hätten, als dass sie gegen beide zusammen auftreten, wo sie die freche Stirne haben müssen, zweien Zeugen, die von einander wissen, zu widersprechen — diese Erklärung ist kaum befriedigend. Wir werden weiter unten unsere Ansicht mitteilen, müssen aber zuvor die Erklärung des ganzen Gesetzes zu Ende führen.

ועמדו שני האנשים. Nach den Neuern sind die beiden Männer der Zeuge und derjenige gegen den gezeugt wird; doch haben wir bereits dargetan, dass unsere Stelle von zwei Zeugen spricht. Abarb. glaubt, diese שני האנשים seien die zwei Zeugenpaare, die מזימין und מוזמין; allein nur durch Zwang geht es, die מזימין in den

*) מזימין werden die zweiten Zeugen genannt, welche die ersten der Lüge überführen wollen; die ersten Zeugen, die überführt werden, heissen מוזמין (oder זוממין). Mit הורג oder נהרג wird der angebliche Mörder oder Ermordete bezeichnet.

vorigen v. hineinzudeuten. In שבועות 30 a wird vielfach dargelegt, dass unter den שני האנשים nur die Zeugen verstanden sein können; doch sagt dieselbe Stelle, dass der v. auch von den Prozessierenden (בעלי דינין) spricht. Diese seien in אשר להם הריב enthalten, indem das ו׳ cop. vor אשר fehlt. Auch Sifre scheint die Stelle bald auf die Zeugen bald auf die beiden streitenden Parteien beziehen zu wollen. Wir glauben, dass der bab. Talmud entschieden Recht hat, wenn er das שני האנשים zunächst auf die beiden Zeugen bezieht; denn es kann nicht von den beiden prozessierenden Parteien die Rede sein, weil erstens diese hier weniger in Betracht kommen, da hier nur darüber verhandelt wird, ob und wie die falschen Zeugen bestraft werden sollen, und es wäre auffallend, wenn nur von den Streitenden und nicht von den Zeugen geboten würde, dass sie vor den Richtern stehen sollen. Zweitens wird weiter v. 21 durch das נפש בנפש zu erkennen gegeben, dass hier von Fällen die Rede ist, wo Zeugen jemanden des Mordes beschuldigen; in solchen Fällen kann von zwei Streitenden nicht die Rede sein. Drittens würde es bei den beiden Streitenden heissen müssen אשר ביניהם הריב, und nicht אשר להם הריב, denn wenn zwei mit einander streiten, heisst es: es ist ein Streit בין פלוני ובין פלוני, vgl. Gen. 13, 7, Deut. 25, 1. Die Männer אשר להם הריב, die einen Streit haben, sind nicht gegeneinander im Streite, sondern sind zusammen im Streite gegen einen dritten. Wir werden also hier unter den שני האנשים אשר להם הריב die beiden Zeugen verstehen, die als Ankläger gegen den Angeklagten einen ריב haben. So heisst es auch öfters von Gott, wenn er als Ankläger auftritt ריב לד׳ עם פ׳, vgl. Hosea 4,1; 6,2; 12,3; Jer. 25, 31. Dennoch aber beweist der Talmud aus unserer Stelle auch Gesetze für die בעלי דינים, z. B., dass die בעלי דינים stehen müssen, weil hier die Zeugen nicht bloss als עדים, sondern vielmehr als בעלי דינים auftreten, indem sie ja selbst gerichtet werden sollen. האנשים; daraus beweist der Talmud, dass נשים als Zeugen ungiltig sind, vgl. Sifre. Die Deduktion dieser Halacha aus unserer Stelle muss auch Josephus gekannt haben. Denn ant. 4, 8, 15 enthält alle in unserem Abschnitte von v. 15—21 vorkommenden mosaischen Gesetze, und da ist auch die Vorschrift zu finden, dass das Zeugnis der Weiber wegen ihrer Leichtsinnigkeit ungiltig sei, ebenso das Zeugnis der Knechte, weil sie aus Nutzen oder Furcht Falsches zeugen können. Die Gründe gehören wohl Josephus selbst an; die Halache aber hat er aus Tradition. (Ueber עבר vgl. Maimon. ה׳ עדות 9, 4). לפני ה׳

שהם סבורים לפני בשר ודם הם עומדים ואין עומדים אלא לפני המקום (Sie meinen vor Menschen zu stehen; sie stehen aber vor Gott). Gott ist mitten im Gerichte, vgl. oben zu c. 16 v. 21 ff. S. 277. Ueber הכהנים והשופטים אשר יהיו בימים ההם vgl. oben zu 17, 9 S. 291 und 296. ודרשו השופטים היטב, vgl. oben zu 13, 15 S. 188. — והנה עד שקר העד. In Makkot 5 a wird hieraus geschlossen עד שתשקר גופן של עדות (es muss die Person der Zeugen der Lüge überführt werden). Mecklenburg meint, sonst müsste es heissen: עדות שקר העיד = עד שקר העיד. (Merkwürdig ist, dass die Verss. wirklich העיד gelesen haben.) עד שקר העד sagt also, dass der Zeuge ein Lügenzeuge ist, indem er etwas bezeugt, das er nicht gesehen. שקר ענה באחיו ist dann eine Steigerung, dass nicht nur der Zeuge ein Lügenzeuge ist, sondern seine Aussage ist auch lügenhaft. Es hat sich also erwiesen, dass 1. die Zeugen gar nicht an Ort und Stelle waren, und 2. die bezeugte Tatsache nicht geschehen ist; dann ועשיתם לו כאשר זמם. Mecklenburg meint diese Stelle spreche gegen Maimon. ה' עדות 18, 2, der, wenn הכחשה*) mit הזמה verbunden ist, die Strafe כאשר זמם nicht ausführen lässt, während doch die Schrift hier deutlich mit עד שקר העד von הזמה und שקר ענה באחיו von הכחשה spricht. Allein auch die Gegner des Maimon. sind nur der Ansicht, dass bei הכחשה והזמה auch Strafe erfolgt, sagen aber nicht, dass beides nötig ist, stimmen vielmehr darin mit Maimon. überein, dass die Zeugen bestraft werden können, wenn auch ihr Zeugnis objektiv wahr ist. Dies aber würde doch von unserer Stelle nach der Auffassung Mecklenburg's widersprochen. Doch darüber weiter unten.

כאשר זמם לעשות. Ueber diesen Passus bestand ein Streit zwischen den Sadduzäern und Pharisäern. Erstere lehrten, dass der עד זומם nur dann getötet wird, wenn bereits das Urteil an dem von ihnen Angeklagten vollstreckt war. Sie beriefen sich auf die Stelle נפש בנפש (s. מכות 5 b). Das כאשר ז מ ם לעשות scheinen sie nicht beachtet zu haben, wohl wie der dieser Ansicht huldigende Karäer, Aron ben Elia, im כתר תורה erklärt, dass der Inf. לעשות statt des verb. finit. steht, also wie כאשר זמם ועשה. Die Pharisäer dagegen beriefen sich auf das כאשר ז מ ם לעשות und erklärten, der עד זומם ist bereits schuldig משנגמר הדין. Dies aber ist unerlässlich, dass das Urteil gefällt ist (נגמר הדין), denn sonst könnte nicht נפש

*) Unter הכחשה versteht man **jeden** Widerspruch, durch den die Aussage der Zeugen als **unwahr** bezeichnet wird; während הזמה nur von den Aussagen עמנו הייתם gebraucht wird, wodurch die Zeugen als nicht am Tatorte gewesen zu sein beschuldigt werden, über die Tat selbst aber gar nichts bezeugt wird.

בנפש gesagt werden. Die Worte כאשר זמם לעשות sprechen entschieden für die Pharisäer, denn die Deutung der Karäer ist eine eitle Ausflucht; dafür zeugen viele Stellen, wo das זמם noch sonst vorkommt. Es sei nur ein eklatantes Beispiel angeführt. Sach. 1, 6 heisst es: כאשר זמם ה' צבאות לעשות לנו כדרכינו וכמעללינו כן עשה אתנו. Hier ist die Bedeutung des כאשר זמם לעשות so entschieden wie möglich gesichert. Die Lehre aber, dass נגמר הדין nötig ist, dürfte auch in כאשר זמם enthalten sein. Der Ausdruck זמם nämlich heisst nicht, gleich חשב, einfach „denken", sondern beschliessen, einen festen Entschluss fassen," (vgl. Mecklenb.) Entweder also ist ein solcher fester Entschluss, das Böse zu tun, erst nach גמר דין anzunehmen, oder wenngleich משנחקרה עדותן ihr Zeugnis endgültig abgelegt ist, so mögen sie noch immer nicht זוממין heissen, bevor sie nicht auch die kompetente Behörde, das Gericht, zu einem festen Entschluss zum גמר דין gebracht haben.*) Im Talm. מכות 5 b sagt ברבי noch mehr: הרגו אין נהרגין wenn bereits der Angeklagte hingerichtet worden, werden die falschen Zeugen nicht getötet (vgl. המגיד Jahrg. 1875, wo dargetan wird, dass ברבי der Tanna ר' אלעזר הקפר**) ist).

Geiger Urschrift S. 140 meint, dieser Satz sei eine Spitzfindigkeit des Talmuds, den alle andern Quellen nicht kennen. Allein ר' אלעזר הקפר hatte gewiss diesen Satz als alte Tradition überliefert erhalten, und da sich von keiner Stelle ein Gegenbeweis erbringen lässt und der Satz an mehreren Stellen des Talmuds als Axiom angenommen wird, so lässt sich die Authentie dieser Halacha nicht mit guten Gründen bezweifeln. Wir haben nur nach einem Grund für diese auffällige Bestimmung zu suchen. Ramban sagt: Nachdem der Angeklagte hingerichtet worden, so lässt sich annehmen, die ersten Zeugen haben die Wahrheit gesprochen und die letzten lügen, denn Gott hätte es gewiss nicht zugelassen, dass ein Unschuldiger getötet würde. Noch andere Gründe s. bei Mecklenburg.

---

*) Höchst merkwürdig ist eine Mechilta-Stelle zu והנה עד שקר העד (Mid. Tan. 117): מיכן אמרו אין העדים נעשין זוממין עד שיהיו שנים ולעולם אינן נהרגין עד שיהיו שנים וכו' ולעולם אינן נהרגין עד שתיחקר עדותן בבית דין. Aus dem Schlusssatze würde hervorgehen, dass zur Bestrafung der Zeugen nicht die Verurteilung des Angeklagten erforderlich ist; vielmehr genügt es, dass das Zeugnis vollständig erforscht ist, so dass die Zeugen dasselbe nicht mehr widerrufen können (vgl. weiter unten). Diese Ansicht ist aber im Widerspruch mit der Mischna und der talmudischen Halacha.

**) Es ist dies der jüngere ר' אלעזר הקפר, dessen Vater ebenfalls ר' אלעזר הקפר hiess. Der Sohn wird im bab. Talmud zur Unterscheidung von seinem Vater ר' אלעזר הקפר ברבי genannt, vgl. meinen Comment. zu Abot 4, 21.

Richtig scheint mir die Ansicht des Abarbanel im Namen von R. Chasdai, dass das Gesetz die Ehre des Gerichtes gewahrt wissen wollte. Es wäre eine grosse Schande für das Gericht, wenn es sich selbst dementieren und, nachdem es erst kürzlich auf die Aussage dieser Zeugen eine Hinrichtung ausgeführt, nun wieder die Zeugen selbst zum Tode verurteilen müsste. Das Gericht würde jedes Ansehen verlieren, niemand würde mehr dem Gerichte Vertrauen schenken, nachdem es sich so blosgestellt hatte. Daher wollte das Gesetz in diesem Falle lieber die Zeugen ungestraft lassen. Wir fügen noch hinzu, dass man nach der Hinrichtung des Angeklagten die מזימין nicht mehr beim Gerichte vernahm. Hierzu mögen mehrere Gründe zusammengewirkt haben. Man wollte 1. das Ansehen des Gerichts wahren; 2. könnte man voraussetzen, dass Gott die Hinrichtung eines Unschuldigen nicht zugelassen hätte, besonders da א' נצב בעדת אל, so würde er die Richter vor einem Justizmorde bewahrt haben; 3. ist es ohnehin nicht leicht denkbar, dass Zeugen gegen einen Unschuldigen aufgetreten seien und ihr verbrecherisches Vorhaben zur Tat haben reifen lassen, während andererseits die מזימין eher aus Freundschaft für den Angeklagten dessen Tod vielleicht an den Zeugen rächen wollen; 4. endlich ist nach dem Tode des Angeklagten die Untersuchung erschwert. Wir können gegen die ersten Zeugen nicht vorgehen; denn es ist möglich, dass der Mörder, wenn er noch gelebt hätte, seine Tat eingestanden und die מזמין gerettet hätte. Diese Gründe zusammengenommen mögen das Gesetz bestimmt haben zu verordnen: הרגו אין נהרגין. Die Schrift handelt nur von der Absicht, כאשר זמם לעשות; von einer geschehenen Tat ist keine Rede; und wegen קל וחומר (Schluss de minore ad majus) kann man die Zeugen nicht bestrafen, wie der Talmud sagt: אין עונשין מן הדין (man kann auf Grund einer solchen Schlussfolgerung nicht bestrafen), umsomehr als nach den angeführten Gründen der קל וחומר widerlegt werden kann.

ובערת הרע, das Böse. Durch die Bestrafung der Bösen wird das Böse weggeschafft, indem והנשארים וגו' die Uebrigen sich fürchten Böses zu tun, (s. oben 13, 12). Hier steht nicht וכל ישראל, wie oben, weil nicht alle zum Zeugen tauglich sind (סנהדרין 89 a). ולא תחוס עינך, du sollst nicht denken, der falsche Zeuge hat doch nichts Böses getan; sondern bestrafe ihn nach dem jus talionis. — נפש בנפש. In Bezug auf עין בעין sagen unsere Weisen, es bedeute eine Geldentschädigung, den Wert des Auges. Nach dem Scholiasten zur

מגלת תענית c. 3 war dies ebenfalls ein Streitpunkt zwischen den Pharisäern und den Sadduzäern. Vgl. aber Ritter, Philo und die Halacha S. 133. Nach Josephus schreibt zwar das Gesetz vor, Auge um Auge usw. zu bestrafen; gestattet jedoch in solchen Fällen ein Lösegeld zu nehmen. Dies ist aus Num. 35, 31 zu ersehen. Auch unsere Weisen stützen ihre Ansicht auf diesen v. Vielleicht wollte die Thora zuweilen dem Richter gestatten, die strengere Strafe zu vollziehen, wenn es die Zeitumstände erforderlich machten, vgl. יבמות 90 b und meinen Comment. zu Lev. I S. 2 und II 315 f.

Während alle Erklärer der talmudisch-traditionellen Schriften darin übereinstimmten, dass nach der jüdischen Tradition die falschen Zeugen nur dann bestraft werden, wenn dieselben durch ein auf ihre Person sich beziehendes Alibi von Seiten anderer Zeugen in der in Mischna Makkot 1, 4 angegebenen Weise überführt wurden, hat Geiger in seiner „Urschrift“ S. 195 ff. behauptet, dass man in älterer Zeit einer andern Theorie gefolgt und dass die talmudische Lehre jüngeren Ursprungs sei. Nach der ältern Halacha (die nach Geiger sich noch nicht weit von der Lehre der Sadduzäer entfernt habe) wäre die Lügenhaftigkeit der Zeugen dadurch erkannt worden, dass sie selbst einander widersprachen. Dies lehre die Erzählung des apokryphischen Susanna-Buches. Die zwei Aeltesten, welche bezeugten, dass Susanna ein Verbrechen begangen hätte, wurden von Daniel dadurch als Lügner erkannt, dass sie sich in Bezug auf den Baum, unter welchen das Verbrechen begangen worden sein sollte, widersprachen. Dadurch stellte sie Daniel hin als solche, welche nach ihrer eigenen Aussage Lügen bezeugt hatten“ (ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν ψευδομαρτυρήσαντες, v. 61). Darauf tat man ihnen, wie sie zu tun gedachten ihrem Nächsten und tötete sie nach dem Gesetze Mosis, v. 62). Demgemäss soll auch der erste Satz der Mischna Makkot 1, 4 (אין העדים נעשין זוממין עד שיזומו את עצמן) bedeuten, die Zeugen werden erst dann als lügenhaft erkannt, wenn sie sich selbst zu lügenhaften machen, d. h. durch eigenen Widerspruch die Falschheit ihrer Aussage dokumentieren. Dasselbe meine auch Sifre zu Deut. 19, 16 mit den Worten: מגיד שאינו חייב עד שיכחיש את עצמו, dies (לענות בו סרה) lehrt, dass er nicht eher bestraft wird, bis er sich selbst zum Lügner macht. Noch klarer soll dies ausgesprochen sein in folgenden Sätzen des Sifre zu Deut. 19, 18: מנין שהעד עושה עצמו שקר ת״ל והנה עד שקר ומנין שעושה חברו שקר ת״ל והנה עד שקר העד (Woher ist bewiesen, dass der Zeuge sich selbst zum Lügner machen kann? Aus den Worten „und siehe ein falscher Zeuge.“

Und woher wissen wir, dass er seinen Mitzeugen zum Lügner machen kann? Aus den Worten „und siehe ein falscher Zeuge der Zeuge“). — Dies hätte die alte Halacha gelehrt. Diese Ansicht aber wäre der spätern juristischen Auffassung zu strenge erschienen; sie erklärte, dass ein solches widersprochenes Zeugnis allerdings ungiltig sei, aber nicht bestraft werden könne; nur der Zeuge sei strafbar, dem durch andere Zeugen nachgewiesen wird, dass er gar nicht an dem Orte gewesen sei, wo angeblich das Verbrechen vorgefallen. Die Mischna habe demgemäss zu dem von ihr selbst mitgeteilten alten Rechtsgrundsatz (אין—עצמן) mit dem folgenden כיצד וכו' eine falsche Erklärung gegeben.— So weit Geiger.

Nun hat aber auch Sifre zu seinem oben angeführten Ausspruche die Erläuterung כיצד וכו', wie die Mischna. Um aber nicht auch dem Sifre den angeblichen Irrtum der Mischna aufzubürden, bemerkt Geiger, (das. S. 196): „In den Ausgaben des Sifre ist das erklärende כיצד nur ganz lückenhaft hinzugefügt.“ — Doch rührt diese Lückenhaftigkeit nicht vom Verfasser des Sifre her, sondern von den Copisten, welche oftmals von den Stellen des Sifre, die gleichlautend in der Mischna oder sonst in einem bekannten Werke zu finden sind, nur den Anfang abschrieben und sich darauf verliessen, dass man das übrige anderweitig nachlesen könne; vgl. z. B. Sifre ed. Friedmann, Deut. §§ 193, 301, 303 und die Noten Friedmanns das. Im Jalkut ist bei unserer Sifre-Stelle die Mischna vollständig zu finden. Sifre müsste also ebenso, wie die Mischna, die alte Halacha missverstanden haben (ebenso Tosefta Makkot I).

Diese angeblich falsche Auffassung der alten Halacha hat auch das T. Jon. zu Deut. 19, 18, das sonderbarer Weise von Geiger S. 197 als Stütze seiner Ansicht herangezogen wird. Targ. Jon. erklärt so deutlich als möglich, dass die Bestrafung der falschen Zeugen nur durch andere deren Lügenhaftigkeit darlegende Zeugen herbeigeführt werden kann. Dasselbe paraphrasiert die Stelle ודרשו השופטים היטב folgendermassen: ויתבעון דייניא לסהדין דמזמין יתהון טבאות, die Richter sollen die Zeugen, welche jene (zu bestrafenden Zeugen) als lügenhafte erklären, genau erforschen. Die unmittelbar darauf folgende Worte dieses Targums: והא סהדו דשקר בפום סהדין „und siehe ein falsches Zeugnis ist im Munde der Zeugen“ (Textworte: והנה עד שקר העד) könnten im ersten Augenblick auffallen, sind aber bei näherer Betrachtung einfach zu erklären. Obgleich nämlich bei

unserem Gesetze durchweg עד in der Einzahl steht, erklären dennoch sämtliche Halacha-Quellen (Makkot 5b, Jerusch. Sanhedr. 6, 4, Tosefta Sanh. 6, Mechilta zu Exod. 23, 7) einstimmig, dass ein einzelner falscher Zeuge nicht bestraft wird, weil dessen Zeugnis auch dem Angeklagten nicht geschadet hätte (19, 15). Das Wort עד in unserem Gesetze wird daher von T. Jon. stets ohne Ausnahme mit סהדו (Zeugnis, s. eben S. 363) oder, collektivisch gefasst, mit סהדין (Zeugen) übersetzt. Ja sogar das עד אחד in v. 15 wird mit סהדו דחד (das Zeugnis eines Einzelnen) wiedergegeben. Bei dem Satze עד שקר העד will nun das Targ. das עד einmal mit סהדו das andere Mal mit סהדין übertragen, und da es sich nicht gut sagen liess: „ein falsches Zeugnis sind die Zeugen", so wurde das Wörtchen בפום hinzugefügt, und die Paraphrase lautet: „ein falsches Zeugnis ist im Munde der Zeugen". In sonderbarer Weise hat Geiger (l. c. 197) diese einfachen Worte des Targum verdreht. Er versteht darunter, das falsche Zeugnis sei durch den eigenen Mund der Zeugen erwiesen, und dies klingt ihm ganz wie das ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν ψευδμαρτυρήσαντες. des Susanna-Buches. Der vorangehende Satz, der dieser Deutung geradezu widerspricht, wird dann als späterer Zusatz oder als korrumpiert erklärt !!

Ebenso widerspricht der Geiger'schen Ansicht eine Baraita des R. Ismael, den Geiger zu wiederholten Malen als Vertreter der alten Halacha bezeichnet. R. Ismael leitet aus Deut. 19, 16 die Lehre ab: עד שתוסר גופה של עדות (Makkot 5a). Auch diese Stelle zitiert Geiger (l. c.) als Stütze für seine Ansicht, indem er sie nach der sinnlosen LA. der Ausgg. (שתסרה) übersetzt: „bis das Zeugnis selbst in sich abweichend ist. Allein „das Zeugnis selbst" würde עדות עצמה (oder עדות גופה) heissen. גופה של עדות heisst nach Pineles (דרכה של תורה S. 189) und Levy (Talm. WB v. זמם) „die Person der Zeugen". Denn in der Mischna steht öfters עדות (Zeugenschaft) für עדים (vgl. Makkot 1, 9). Das Abstraktum wird aber von R. Ismael deshalb gebraucht, weil er in der Weise des T. Jon. das עד der Schrift als עדות fasste (Sota 2b und Raschi das.). Wenn man will, kann man auch גופה של עדות übersetzen: „das Wesentliche, die Hauptsache des Zeugnisses". So heisst auch: גופו של גט „das Wesentliche des Scheidebriefes (M. Gittin 9, 3), גופי תורה „die Hauptlehren der Thora" (M. Chagiga 1, 8). R. Ismael stimmt also mit der Mischna überein, und er sucht die Halacha aus dem Schriftworte herzuleiten, indem er das סרה als „etwas von der Wahrheit vollständig Abweichendes, d. h. Grundfalsches"

fasst. Es wird beseitigt (שתוסר) „das Wesentliche des Zeugnisses“. Dies ist der Fall, wenn nachgewiesen wird, dass die Zeugen gar nicht am Orte der Tat anwesend waren. Sagen aber die andern Zeugen bloss, der Mörder oder der Ermordete sei nicht dort gewesen, so können wohl die ersten Zeugen in Bezug auf die Person sich geirrt haben; die Tatsache selbst aber, das Wesentliche des Zeugnisses, kann wahr sein und deshalb sind die Zeugen nicht strafbar.

Was nun die oben S. 371 angeführte Sifre-Stelle (מנין שהעד עושה עצמו שקר וכו׳) betrifft, die am klarsten Geigers Ansicht aussprechen soll, so braucht man nur den unmittelbar darauf folgenden Satz zu lesen, um zu erkennen, dass aus dem Sifre gerade das Gegenteil von dem hervorgeht, was Geiger daraus beweisen will. Dieser Satz lautet: יכול אף משנחקרה עדותן בב״ד ת״ל וכו׳ ולא משנחקרה עדותן בב״ד. Der Zeuge kann nur, bevor das Gericht das Zeugnis genau erforscht hat, sich selbst oder seinen Mitzeugen als Lügner erklären, nicht aber nachdem ihr Zeugnis erforscht, d. h. das Zeugenverhör bereits beendet ist. Nun war in betreff der Verurteilung der falschen Zeugen von Alters her eine Meinungsverschiedenheit zwischen den Pharisäern und Sadduzäern, und im Sifre selbst heisst es hierüber: אין עדים זוממין נהרגים עד שיגמר הדין שהרי צדוקים אומרים עד שיהרג הנידון. Die falschen Zeugen werden nur dann hingerichtet, wenn infolge ihrer Aussage bereits das Urteil über den Angeklagten gefällt wurde; die Sadduzäer sagen sogar, wenn infolge der Aussage der falschen Zeugen der Angeklagte hingerichtet worden war. — Zur Verurteilung der falschen Zeugen gehört also jedenfalls die Bedingung, dass wenigstens infolge ihrer Aussage vom Gericht das Urteil gesprochen wurde. Dies wird nicht bloss einstimmig von Mischna, Tosefta, Sifre und den beiden Talmuden gelehrt, sondern auch Josephus gibt deutlich zu erkennen, dass ihm dieser Rechtsgrundsatz bekannt war. Denn er sagt: „Ἂν δέ τις ψευδῆ μαρτυρήσας πιστευθῇ, πασχέτω ταῦθ᾽ ἐλεγχθεὶς, ὅσα ὁ καταμαρτυρηθεὶς πάσχειν ἔμελλεν. Wenn jemand, der ein falsches Zeugnis abgelegt, G l a u b e n g e f u n d e n h a t, so soll er, wenn er überführt wird, das erleiden, was nach seinem Willen derjenige erleiden sollte, gegen den er gezeugt hat“. Josephus hält also ebenfalls nur d e n Zeugen für strafbar, d e r G l a u b e n g e f u n d e n hat, indem das Gericht durch seine Aussage zu einem Urteil veranlasst wurde. Wie konnte demnach der Sifre behaupten, dass nur der Zeuge strafbar ist, der entweder durch sich selbst oder

durch seinen Mitzeugen zum Lügner gemacht wird (עושה עצמו שקר oder עושה חבירו שקר), während er selbst einerseits hinzufügt, dass dies nach Beendigung des Zeugenverhörs (משנחקרה עדותן בב"ד) nicht mehr stattfinden kann, andererseits aber der Grundsatz fest steht, dass nur bei Ueberführung nach erfolgtem Urteilsspruche, der doch erst nach dem Zeugenverhör erfolgte, die Zeugen bestraft werden?!

Es ist also klar, dass die fragliche Sifre-Stelle nur folgenden in Tosefta Ketubot II und Sanhed. VI befindlichen Lehrsatz an die Schriftworte anlehnen will: עדים שהעידו . . . עד שלא נחקרה עדותן ואמרו מבודין אנו הרי אלו נאמנין משנחקרה עדותן ואמרו מבודין אנו אין נאמנין. „Wenn Zeugen ein Zeugnis ablegen und dann, bevor ihr Zeugnis erforscht ist, behaupten, dass sie gelogen haben, so wird ihnen dies geglaubt (ihr Zeugnis ist ungiltig, und sie werden nicht bestraft); wenn sie aber, nachdem ihr Zeugnis erforscht ist, behaupten, dass sie gelogen haben, so glaubt man ihnen (letzteres) nicht" (nachdem das Zeugenverhör beendet ist, kann das Zeugnis nicht mehr widerrufen werden). Auch von dieser Lehre lässt sich nachweisen, dass sie in alter Zeit praktisch befolgt wurde. In Jerusch. Sanh. 5, 5 wird erzählt: die Feinde des Simon b. Schetach mieteten falsche Zeugen, die gegen dessen Sohn aussagten, dass er ein todeswürdiges Verbrechen begangen habe. Infolge dessen wurde dieser zum Tode verurteilt. Als er zum Richtplatze geführt wurde, bereuten die Zeugen ihre schändliche Tat und entdeckten die ganze Verschwörung. Als der Vater aber darauf den Unschuldigen freisprechen wollte, machte ihn der Sohn auf das Gesetzwidrige seines Verfahrens aufmerksam, da die Zeugen nach gesprochenem Urteil nicht mehr widerrufen können. Das Gesetz wurde auch damals aufrecht erhalten (vgl. auch Babli Sanh. 44b). Dieselbe Lehre wird also auch im Sifre ausgesprochen. Jeder Zeuge kann durch Geständnis das Zeugnis aufheben, indem er entweder sich selbst als Lügner erklärt (עושה עצמו שקר) oder seinen Mitzeugen zum Lügner macht (עושה חבירו שקר). Durch dieses Geständnis hebt er das Zeugnis auf, es erfolgt kein Urteilspruch, und er entgeht somit jeder Bestrafung. Dies ist aber nur vor der Erforschung des Zeugnisses möglich; nachdem jedoch das Zeugenverhör geschlossen, gilt kein Widerruf mehr. Das Zeugnis steht fest, es wird das Urteil gesprochen, und die Zeugen haben die Strafe zu tragen, falls sie durch andere überführt werden.

Somit ist nach dieser Stelle die Ansicht Geigers vollständig hinfällig. Es lässt sich nicht annehmen, dass die Zeugen durch Selbstwiderspruch als falsch erkannt und bestraft werden, da schon nach Beendigung des Zeugenverhörs ein Selbstwiderspruch nicht mehr in Betracht kommt, die Bestrafung aber nur dann erfolgt, wenn die Aussage der Zeugen bereits einen Urteilspruch herbeigeführt hat. Dass aber ein Urteil gesprochen wird, ohne dass man vorher die Zeugen erforscht, konnte nur bei ungesetzlicher Gerichtspflege vorkommen, wie dies das Buch Susanna zeigt und (v. 48) von Daniel rügen lässt. (So töricht sind die Söhne Israels; οὐκ ἀνακρίναντες, οὐδὲ τὸ σαφὲς ἐπιγνόντες, verurteilt ihr eine Tochter Israels?!). Nach der Ansicht der jüdischen Gesetzeslehrer mussten die Zeugen erst durch sieben Hauptfragen und durch viele andere Nebenfragen erforscht werden (s. oben S. 188), ehe die Verurteilung erfolgte. Es war mithin nach der Verurteilung eine Ueberführung der Zeugen durch Selbstwiderspruch nicht möglich, und die Bestrafung derselben konnte nur dann erfolgen, wenn sie durch andere Zeugen überführt wurden. Mit Recht lehren daher sämtliche Halachaquellen, dass falsche Zeugen nur, wenn sie durch andere überführt worden, bestraft werden können. Gegen so vielfache Zeugnisse ist das Susanna-Buch um so weniger massgebend, als in alter Zeit, da die überlieferten Gesetze noch nicht geschrieben waren, nur wenige Juden die Traditionslehre genau kannten und selbst bei dem gelehrten Josephus nicht wenige Verstösse sich nachweisen lassen. Ueberdies ist die Abweichung von der allgemein geltenden Norm im Susanna-Buche durch die Entstehungszeit desselben während der Sadduzäerherrschaft*) hinreichend erklärt, zumal wenn man in Betracht zieht, dass das Gericht in gewissen Zeiten besondere Strenge für geboten hielt und durch Verhängung schwerer Strafen ein warnendes Exempel statuieren wollte (Sanhed. 46 a). Daher mochte wohl eine ähnliche Begebenheit, wie die im Susanna-Buche erzählte, sich wirklich einmal zugetragen und dem Verfasser den Stoff zu seiner Erzählung geliefert haben**). Ueber die rechtsgiltige Halacha lässt sich hieraus nicht folgern.

Vollständig unzureichend ist auch der Grund, den Geiger für die angebliche Umänderung der (von ihm entdeckten) alten Halacha angibt. Es soll diese zu strenge erschienen sein! Es ist aber

---

*) Vgl. Literaturblatt der „Jüd. Presse" 1877 S. 6.

**) Vgl. N. Brüll, Jahrbücher 1877.

unerfindlich, wieso in der Verurteilung der Zeugen beim Selbstwiderspruch mehr Strenge liegt als in der Lehre, dass die Zeugen bestraft werden, wenn sie durch Andere überführt sind. Im Gegenteil, letztere Theorie erscheint auffällig, wie bereits der Talmud sagt (B. kamma 72b), denn es könnten ja die letzten Zeugen lügen und die ersten die Wahrheit ausgesagt haben. Allerdings mussten die letzten Zeugen genau erforscht und geprüft werden, wie dies v. 18 nach der Paraphrase des T. Jon. vorschreibt; allein diese konnten ja alles so genau mit einander verabredet haben, dass sie sämtliche Fragen übereinstimmend beantworten. Da wäre doch noch milder die Lehre, dass die Zeugen nur beim Selbstwiderspruch bestraft werden, denn bei einem solchen Falle lässt sich oft die Lügenhaftigkeit der Zeugen bis zur Evidenz nachweisen. Da ferner nach Geiger die alte Halacha festgesetzt hatte, dass nur ein Selbstwiderspruch die Bestrafung der Zeugen herbeiführe, so hätten die Späteren, wenn sie milder sein wollten, zweierlei für nötig erachten müssen: Selbstwiderspruch und Gegenzeugen. Die Lehre jedoch, dass letztere allein eine Bestrafung bewirken, obgleich die frühere Halacha in diesem Falle die ersten Zeugen freisprach, wäre eine Strenge, welche sich die spätern Gesetzeslehrer um so weniger erlaubt hätten, als sie ja bekanntlich bei Kapitalprozessen ein besonders mildes Verfahren geboten und Einige sogar behaupteten: „Wenn wir im Synedrion gewesen wären, so würde nie ein Mensch zum Tode verurteilt worden sein (Makkot I Ende).

Ist aber die Annahme ausgeschlossen, dass die alte Halacha aus irgend welchen Rücksichten umgedeutet wurde, so ist die Erklärung des überlieferten Lehrsatzes אין העדים נעשין זוממין עד שיזומו את עצמן, wie sie die Mischna, Tosefta und Sifre geben, für authentisch zu halten, und es ist daher jede Deutung dieses Satzes, die ihn in Widerspruch mit dem folgenden כיצד וכו' setzt, von vorne herein zu verwerfen. Fragen wir nach dem grammatischen Sinn der alten Bestimmung, so haben wir vier verschiedene Lesearten in Betracht zu ziehen: 1) Die Ausgg. des bab. Talmuds haben: (Hif'il) עד שיזימו את עצמן. 2) Die meisten und glaubwürdigsten Zeugnisse lesen: (Kal od. Nif'al) עד שיזומו את עצמן (so auch die Venetianer Talmudausg.) 3) Aruch ed. pr. hat: עד שיזומו בעצמן. 4) R. Chananel liest: עד שיזומו עצמן. Nur die erste am schlechtesten bezeugte LA. erträgt die Erklärung Geigers, und auch diese nur mit Zwang. Geiger spricht zwar immer vom S e l b s twiderspruch der Zeugen, während er nach dem

Beispiele der Susanna-Erzählung darunter versteht, dass die Zeugen einander widersprechen. Nun heisst aber את עצמן oder את עצמו (wie Sifre sagt) nicht „einander“, sondern „sich selbst“. Ein Zeuge aber, der sich selbst widerspicht, zeigt nur, dass er ein schwaches Gedächtnis hat; sein Zeugnis ist ungiltig, weil er, der sogar seine eigenen Worte vergisst, auch bezüglich der Tat im unklaren sein mag. Dass jedoch gerade solche Zeugen bestraft werden sollten, wäre unbegreiflich. Ueberdies würde die alte Halacha lehren, nur wenn jeder Zeuge sich selbst widerspricht (אין—עד), wird er bestraft, nicht aber, wenn die Zeugen einander widersprechen, was ja der Entscheidung im Susanna-Buche entgegen wäre. „Einander“ wird aber in der Mischna-Sprache stets durch זה את זה (= ἀλλήλους) ausgedrückt. „Die Zeugen widersprechen einander heisst in M. Sanh. 5, 2: מכחישין זה את זה (ebenso Sifre zu Deut. 13, 15 und 17,4). Die Worte יזומו את עצמן der Mischna oder יכחיש את עצמו des Sifre mit „sie widersprechen einander“ zu übersetzen, ist also kaum zulässig. Die Form יזומו aber, worin die drei andern Lesearten übereinstimmen, verträgt die Geiger'sche Erklärung vollends gar nicht. Nur die Hif'il- (resp. Af'el-) Form oder die Piel-Form von זמם wird von der Mischna- und Targumsprache gebraucht, um den Begriff „zum Lügner machen“ auszudrücken; die Kal- und Nif'al-Form bedeutet dagegen immer „ein Lügner sein“ oder „zum Lügner gemacht werden“. *)

Unter den drei letzten LAA., die sämtlich Geigers Erklärung zurückweisen, ist die des Aruch ed. pr. am leichtesten zu erklären. בעצמן (Nif. od. Kal.) יזומו heisst einfach: sie werden als Lügner erklärt, oder sie sind Lügner in bezug auf ihre eigene Person (die gar nicht bei der Tat zugegen war). Aber bei der oben sub 2 angeführten LA. ist את עצמן als Accus. der Beziehung zu fassen, wie 1. Kön. 15, 23 (vgl. Ewald 281 c), wonach also ebenfalls gelehrt wird, die Zeugen werden nur dann bestraft, wenn sie bezüglich ihrer eigenen Person der Lüge überführt werden. Ebenso ist zu erklären nach der LA. des R. Chan. (oben sub 4). **) Die meisten alten Commentare haben jedoch die grammatisch schwer zu recht

---

*) Nur an sehr wenigen Stellen dient das Partic. זוממין als Bezeichnung der überführenden Zeugen (Tos. Sanh. 8, Mech. zu Exod. 23, 7). Es ist dort so viel wie מזממין (Partic. Piel) und ist dessen Bedeutung aus dem Zusammenhang klar (vgl. Ewald Lehrb. 160 a).

**) Doch scheinen die Gaonen עצמן als Nominativ gefasst zu haben (vgl. weiter unten).

fertigende Erklärung, wonach יזומו = יזימו und dazu die überführenden Zeugen als Subjekt hinzuzudenken sind. Demnach ist עד שיזומו את עצמן zu übersetzen: bis jene überführen die Person der Zeugen. Dies soll heissen: sie überführen die Zeugen in bezug auf ihre Person. Diese Erklärung hat offenbar die Aenderung des יזומו in יזימו veranlasst, weshalb diese von allen Seiten desavouierte LA. uns sehr verdächtig erscheint. *)

Nach dem bisher Gesagten kann auch über die Erklärung der oben S. 371 angeführten Worte des Sifre kein Zweifel aufkommen. Das שיכחיש את עצמו ist dort identisch mit dem unmittelbar darauf folgenden שיזומו את עצמן und muss dieselbe Bedeutung haben, wie das שחוסר גופה של עדות des R. Ismael (oben S. 373), weil beide Sätze aus dem Worte סרה der Schrift abgeleitet werden. Das Verbum הכחיש kann nämlich im Neuhebr. sowohl transit. „zum Lügner machen, widersprechen", als auch intransit. einfach „lügen" bedeuten (wie das bibl. כחש, im Piel), vgl. Sifra zu Lev. 5, 21. Dasselbe Verbum hat auch die beiden Bedeutungen „mager machen" und „mager werden" (vgl. die Talm. WBB.). יכחיש את עצמו heisst demnach: „er lügt in bezug auf seine eigene Person" (die zu dieser Zeit nicht am Orte der Tat, sondern anderwärts sich befunden hat).

Es ist also unzweifelhaft der Sinn der traditionellen Lehre so, wie sie in Mischna und Talmud verstanden wird. Es wurden demnach falsche Zeugen nur dann bestraft, wenn 1) ihre Lügenhaftigkeit durch andern Zeugen nachgewiesen war, und 2) die letztern Zeugen dies durch ein Alibi in bezug auf die Person der falschen Zeugen nachwiesen. Die Notwendigkeit der ersten Bedingung und der Grund, warum ein Selbstwiderspruch der Zeugen nicht genügt, leuchtet nach dem oben S. 377 Erörterten von selbst ein. Weniger klar ist es, warum das Alibi sich gerade auf die Zeugen beziehen muss und es nicht genügt, wenn ausgesagt wird, der angebliche Mörder sei gar nicht am Orte der Tat gewesen. Diese Schwierigkeit erledigt sich aber durch folgende Betrachtung. Bei einem Alibi der Zeugen werden nach Makkot 5 a und 6 b zwar die falschen Zeugen in jedem Falle bestraft, aber der Angeklagte (Mörder) nicht immer gerettet. Er kann noch durch die Aussage

*) Unsere Vermutung, dass diese LA. eine durch die Commentare verursachte spätere Aenderung ist, bestätigt sich dadurch, dass noch die ed. Benvenisti des Talmud יזומו hat. Noch ist zu bemerken, dass in Mischna 1, 7 manche Editionen irrtümlich שנים יזומו את השלשה lesen. Die meisten haben richtig יזמו (Piel) oder יזימו (Hif'il).

anderer Zeugen, welche die Freveltat gesehen haben, verurteilt werden. Es ist also nicht zu befürchten, die überführenden Zeugen (מזימין) seien durch Freundschaft für den Angeklagten zu einem falschen Zeugnisse bewogen worden, da sie ihn ja möglicherweise gar nicht retten. Sie würden, wenn sie den Angeklagten hätten retten wollen, vielmehr gesagt haben, dieser Angeklagte war zu jener Zeit an einem andern Orte mit uns zusammen. Dadurch würden sie ihn mit Sicherheit retten, wenn auch noch hundert Zeugen gegen ihn aufträten, nach dem jüdischen Rechtssatze, dass zwei Zeugen soviel wie hundert gelten (תרי כמאה.) Der Umstand, dass die überführenden Zeugen nicht darauf ausgehen, den Angeklagten zu retten, beweist uns, dass sie die Wahrheit aussagen.*) Hiermit ist auch der oben S. 369 angeführte auffällige traditionelle Lehrsatz הרגו אין נהרגין (die überführten Zeugen werden nicht getötet, wenn der Angeklagte bereits hingerichtet ist) vollständig begründet. Denn wären die Zeugen auch nach der Hinrichtung des Angeklagten der Strafe ausgesetzt, so würden die Freunde des letztern, da sie den Freund nicht mehr retten können, wenigstens dessen Tod an die Zeugen rächen wollen und gegen diese ein falsches Zeugnis ablegen. Es würden selbst die wahren Zeugen während ihres ganzen Lebens die Rache der Freunde des Angeklagten zu fürchten haben, und niemand würde wagen, vor Gericht ein Zeugnis abzulegen.

Höchst merkwürdig ist die Erklärung der Gaonen zu der oben angeführten Mischna Makkot 1, 4 (zitiert von R. Chananel, vgl. מגדל חננאל S. 5 und meine Note das.). Hiernach bedeutet אין — עד שיזומו עצמן soviel, wie עד שיחרישו ולא יכחישו המוזמין את המזימין. Die überführten Zeugen werden nur dann bestraft, wenn sie schweigen und den sie überführenden Zeugen nicht widersprechen. Dieser gaonäischen Erklärung folgt auch der Gaon Rab Hai in seinem Werke משפטי שבועות Pforte 5, indem er sagt: ולא הושלם ההזמה אלא בפני הני זוממין שיודו או ישתקו ואם אינן בפניהם או שלא שתקו אינו אלא הכחשה

*) Diese Ansicht ist zum Teil bereits vom Maim. (עדות 18, 2) ausgesprochen, indem er als Grund der Glaubwürdigkeit der מזימין angibt: הואיל והעדים שהזימום לא השגיחו על עצמה של עדות כלל אם אמת היה או שקר „weil die überführenden Zeugen sich gar nicht um das Zeugnis (der ersten Zeugen) selbst kümmern, ob es wahr oder falsch sei. Hiermit erklärt sich auch die von Vielen auffällig gefundene Ansicht des Maimon., wonach diese עדים זוממין nicht bestraft werden, wenn die מזימין gleichzeitig ein Alibi des Angeklagten aussagen. Mit Recht, denn damit zeigen sie ihre Absicht, den Angeklagten retten zu wollen.

ובטלה העדות. Die Ueberführung (הזמה) gilt nur als vollständig, wenn sie in Gegenwart der überführten Zeugen stattfindet und diese zugestehen (dass sie nicht am Tatorte waren) oder schweigen. Sind letztere aber nicht zugegen oder schweigen sie nicht (sondern sie widersprechen), so gilt das nur als ein widersprochenes Zeugnis (הכחשה), das ungiltig (aber nicht strafbar) ist.“ Trotzdem diese gaonäische Erklärung mit sämtlichen Commentaren und auch mit manchen Talmudstellen nicht übereinstimmt*), verdient sie doch als alte Tradition berücksichtigt zu werden. Nun ist aber kaum der Fall denkbar, dass die falschen Zeugen eingestehen werden, dass sie gar nicht am Tatorte gewesen waren und dass ihr Zeugnis vollständig erlogen ist. Die Tradition der Geonim wird aber einigermassen verständlich, wenn man die in Mischna Sanhed. 4, 5 befindliche, sicherlich aus alter Zeit stammende Form der Admonition betrachtet. die an die Zeugen bei Capitalverbrechen gerichtet wurde. Die Stelle lautet: כיצר מאיימין את העדים על עדי נפשות? היו מכניסין אותן ומאיימין עליהם שמא תאמרו מאומד ומשמועה, עד מפי עד, ומפי אדם נאמן שמענו או שמא אין אתם יודעין שסופנו לבדוק אתכם בדרישה ובחקירה הוו יודעין שלא כדיני ממונות דיני נפשות וכו׳. „In welcher Weise warnte man die Zeugen in Capitalverbrechen? Man führte sie herein und richtete an sie die Warnung: „Vielleicht sprechet ihr aus Vermutung, vom Hörensagen, oder (ihr denkt): wir haben es aus dem Munde eines andern Zeugen, aus dem Munde eines glaubwürdigen Mannes gehört. Ihr wisset vielleicht nicht, dass wir euch später durch Ausforschung und Untersuchung prüfen werden? Wisset, dass Lebenssachen nicht wie Geldsachen sind u. s. w.“

Aus dieser Warnung geht mit Sicherheit hervor, dass man keinesfalls die Befürchtung hegte, die Aussage der Zeugen sei ganz aus der Luft gegriffen, sondern nur, dass Manche auf eine blosse Vermutung hin oder nach Hörensagen ein Zeugnis ablegen. In der Tat ist es auch kaum denkbar, dass ehrliche, unbescholtene Männer (und nur solche wurden als Zeugen zugelassen) gegen einen Unschuldigen ohne weiteres auftreten, um ihn zu verderben. Für solche Fälle brauchte das Gesetz keine Vorkehrungen zu treffen. Die Thora wollte nach der Ansicht der Geonim nur verhindern, dass Zeugen, ohne die Tat mit eigenen Augen gesehen zu haben, מאומד ושמועה aussagen und dadurch vielleicht einen Unschuldigen zum Tode führen. Deshalb sollte gerade ein Zeuge, der bei der Tat

*) Vgl. hierüber Resp. חתם סופר Teil חשן משפט Nr. 141.

nicht zugegen war, selbst wenn seine Aussage wahr ist, streng bestraft werden *), zum abschreckendem Exempel für Andere (והנשארים ישמעו ויראו, v. 20). Dies vorausgesetzt, begreift man die Ansicht der Geonim, dass die Zeugen nur strafbar sind, wenn sie, nachdem die מזימין zu ihnen עמנו הייתם gesagt haben, bei der dadurch veranlassten erneuten Untersuchung, dies zugestehen, aber behaupten, ihre Aussage auf Grund des Zeugnisses eines glaubwürdigen Mannes gemacht zu haben. Vgl. noch die Schrift: „Das Gesetz über falsche Zeugen“ von Dr. O. Bähr, Berlin 1882.

Vorschriften für den Krieg c. 20,1—20.

Cap. XX. V. 1. Wenn du gegen deinen Feind zum Kriege ausziehst und siehest Rosse und Wagen, ein Volk zahlreicher als du, so fürchte dich nicht vor ihnen, denn der Ewige, dein Gott, ist mit dir, der dich aus dem Lande Aegypten heraufgeführt hat.

Mit Recht sagt Schultz, dass man weder den Zusammenhang unseres Abschnittes mit dem Vorhergehenden und Folgenden, noch auch sein eigentliches Wesen erfasst, wenn man dessen Inhalt als Kriegsregeln bezeichnet. Es handelt sich hier vielmehr, wie bereits oben S. 347 bemerkt, um Vorschriften zur Rettung des menschlichen Lebens, das im Kriege am meisten bedroht ist. Die Obrigkeit hat nun dafür Sorge zu tragen, dass auch im Kriege das menschliche Leben geschützt werde. Zuerst werden Vorschriften zum Schutze der israelitischen Krieger erteilt. — כי תצא למלחמה. Sifre bemerkt: במלחמת הרשות הכתוב מדבר. Die folgenden Vorschriften galten nicht bei den Kriegen zur Eroberung des heiligen Landes, welche Kriege מלחמות חובה genannt werden, sondern nur bei den spätern von Israel geführten Kriegen, die entweder nur zur Erweiterung der Grenzen des israelitischen Gebietes geführt wurden, wie die Kriege Davids, also vollständig רשות waren, oder dazu dienten, um die Feinde zu schwächen und dadurch einem Angriffe vorzubeugen, welcher Krieg von den רבנן ebenfalls מ' רשות, von R. Juda aber מ' מצוה genannt wird (Sota 44b). Zu den מלחמות חובה (Maimon.: מצוה) gehörte wohl jedenfalls auch der Krieg mit Amalek, wie Maimon. H. מלכים 5, 1 lehrt (vgl. לחם משנה das.). Maimon.

*) Dies gilt nur für דיני נפשות und דיני קנסות (vgl. Makkot 5 a); dagegen werden, wo es sich um ממון handelt, die Zeugen nicht bestraft, trotzdem sie nicht am Tatorte waren, sobald nur ihre Aussage wahr ist. Vgl. den Comment. אדרת אליהו von R. Elia Wilna.

meint, dass auch ein Krieg zur Abwehr feindlicher Angriffe zu dieser Kategorie gehört, bei dem niemand vom Kriegsdienste befreit wird. Dafür spricht der Jerusch. Sota VIII Ende, und auch aus Babli (das.) geht dies deutlich hervor. Dagegen wird 1. Makkab. 3, 56 erzählt, dass Juda, der Makkabäer, der doch einen feindlichen Angriff abzuwehren hatte, zu denen, die Häuser gebaut, Weiber gefreit u. s. w. sagte, dass jeder nach dem Gesetze in sein Haus zurückkehre. Es scheint also damals entweder die obige Halacha nicht bekannt gewesen zu sein, oder man hat aus irgend welchem Grunde nach einer הוראת שעה entschieden*). Dass hier von מלחמות הרשות die Rede ist, beweist schon der Ausdruck כי תצא, der zwar bei Einzelnen das Ausziehen von seinem Hause bedeuten kann (1. Kön. 20, 39), doch hier von der Gesamtheit Israels als das Ausziehen aus dem Lande in das feindliche Gebiet zum Angriff verstanden sein muss. סוס ורכב, Einz. collectivisch. עם רב, asynd. angereiht; es ist hiermit das Fussvolk gemeint, dass durch seine Ueberzahl erschrecken könnte. המעלך wird gebraucht, weil das Gesetz für Palästina gilt.

VV. 2—4. Und es geschehe, wenn ihr zum Kampfe nahet, da trete hin der Priester und spreche zum Volke. 3. Und er sage zu ihnen: Höre Israel, ihr nahet heute zum Kampfe gegen eure Feinde, euer Herz, sei nicht verzagt, fürchtet euch nicht, ängstiget euch nicht und erschreckt nicht vor ihnen. 4. Denn der Ewige, euer Gott, ist es, der mit euch zieht, für euch gegen eure Feinde zu kämpfen und euch zu helfen.

כקרבכם, Ew. 255 d GK. 61 d. Nach Sifre und Sota 42 a sollte die in vv. 3—4 enthaltene Anrede erst später nach den Aufforderungen in vv. 5—8 stehen, da letztere bereits beim Ueberschreiten der Landesgrenze gesprochen wurden, während diese Ermahnung אתם קרבים וגו' erst vor Beginn der Schlacht erfolgte. Allerdings ist diese Lehre schwer mit dem einfachen Schriftsinn in Einklang zu bringen, und

*) Nach רב חסדא im Jeruschalmi Sota VIII Ende besteht zwischen den רבנן und R. Jehuda bezüglich מלחמת מצוה eine Controverse. Diese Ansicht könnte (gegen die Commentare) so aufgefasst werden, dass nach der Meinung des R. Jehuda bei einer מלחמת מצוה, wie die der Makkabäer, auch eine Befreiung vom Dienste stattfindet. Die Makkabäer hätten dann nach R. Jehuda כהלכה gehandelt. Denn nach R. Jehuda wäre nur bei dem ausdrücklich von Gott befohlenen Kriege zur Eroberung des verheissenen Landes und zur Vertilgung Amaleks keine Befreiung vom Kriegsdienste statthaft.

auch Raschi bringt sie nicht in seiner Erklärung. Vielleicht ist, um die Warnung לא תירא, welche nach der מכילתא (Midr. Tann. 119) ein Verbot (אזהרה) ist, zu verstärken, die Ansprache des Priesters im Kriege vorangestellt worden. Nach Maimon. H. מלכים 7, 1—3 hat der Priester מי האיש וגו' zweimal gesprochen, vgl לח"מ das. ונגש הכהן. Nach Sota 42 a war ein besonderer Priester dafür eingesetzt, um im Kriege die hier gegebenen Vorschriften auszuführen. Dieser Priester heisst in der jüdischen Tradition כהן משוח מלחמה. Nach Horajot 12 b gelten die in Lev. 21, 10—14 dem Hohenpriester vorgeschriebenenen Gebote auch für den משוח מלחמה (vgl. m. Comment. das.). Vgl. noch über משוח מלחמה Joma 73 a und Nasir 47 b. Ueber den Widerspruch zwischen Maimon. und dem Talmud vgl. Hirsch. Wenn Num. 31, 6 erzählt wird, dass man mit dem Heere den Priester Pinechas ausziehen liess, so erklären unsere Weisen (Sota 43 a, vgl. Lev. r. 20, 2 und מהרז"ו das.), dass Pinechas ein משוח מלחמה war. Dies ist aber bereits im Bibeltext daselbst deutlich ausgesprochen. Denn הכהן לצבא das. heisst nach der richtigen Erklärung von Ehrlich der für das Kriegsheer bestimmte Priester, d. h. der משוח מלחמה. — ודבר וגו'. Nach Mischna Sota 42 a muss dies in der heiligen Sprache (בלשון הקדש) gesagt werden. Damit sind, wie Hirsch bemerkt, die Worte, die der משוח מלחמה spricht, als „Gottes in seinem Gesetze niedergelegte und für alle Zeiten gegebene Verheissungen“ bezeichnet. Was der Priester hier sagt, ist nur eine Wiederholung in andern Ausdrücken von dem, was die Thora selbst in v. 1 gebietet und verheisst, weshalb ja auch, wie oben bem., diese Rede hiehergesetzt wurde. Nach Sota 43 a wurde diese Rede des משוח מלחמה von einem andern Priester (so nach Maimonides) dem Volke verkündet, wahrscheinlich auch erläutert, und in späterer Zeit, als das Volk nicht mehr hebräisch verstand, übersetzt. שמע ישראל, vgl. Raschi. Der Ausdruck eröffnet eine feierliche Anrede. אל ירך, אל תיראו וגו', jeder Ausdruck ist eine Steigerung des vorhergehenden. ההולך, wie oben 3, 21. Nach der Mischna ist damit das Lager der Bundeslade, מחנה הארון, gemeint (vgl. Jos. 3, 10 f.). Danach scheint man gewöhnlich in jedem Kriege die Bundeslade mitgenommen zu haben. Allein nach Jerusch. Schekalim VI Anf. und Sota VIII, 3 (22 b) ist darüber eine Controverse zwischen R. Jehuda b. Lakisch und den רבנן; nach ersterem gab es zwei ארונות, in einem waren die לוחות, dieser blieb stets in der Stiftshütte, im andern waren die zerbrochenen Tafeln (שברי לוחות), und dieser war es, der stets mit in den Krieg zog. Nach

den רבנן hingegen gab es nur e i n e n ארון, und dieser wurde nur ein einziges Mal in den Krieg mitgenommen, nämlich in den Tagen Eli's, und damals geriet er in die Gefangenschaft (vgl. hierüber oben Seite 112).

VV. 5—9. Die Ordner aber sollen zum Volke also sprechen: Wer ist der Mann, der ein neues Haus gebaut, es aber nicht eingeweiht hat? er gehe und kehre nach Hause zurück, damit er nicht im Kriege sterbe und ein anderer Mann es einweihe. 6. Und wer ist der Mann, der einen Weinberg gepflanzt und ihn noch nicht zur Benutzung gebracht hat? er gehe und kehre nach Hause zurück, damit er nicht im Kriege sterbe und ein anderer Mann ihn zur Benutzung bringe. 7. Und wer ist der Mann, der sich mit einem Weib verlobt und es noch nicht heimgeführt hat? er gehe und kehre nach Hause zurück, damit er nicht im Kriege sterbe und ein anderer Mann sie heimführe. 8. Und die Ordner sollen fortfahren zum Volke zu sprechen und sie sollen sagen: Wer ist der Mann, der furchtsam und verzagten Herzens ist, er gehe und kehre nach Hause zurück, damit nicht das Herz seiner Brüder ebenso verzagt werde, wie es sein Herz ist. 9. Und es geschehe, nachdem die Ordner ihre Ansprache an das Volk beendigt haben, sollen die an der Spitze des Volkes stehenden Obersten des Heeres den Befehl antreten.

Ueber שוטרים s. oben S. 273. Hier sind es die Beamten, denen die Controlle der erschienenen Mannschaften oblag. Wie bereits oben S. 383 f. bemerkt, ist nach unsern Weisen diese Aufforderung an der Grenze des Landes zu sprechen und nach Maimonides später vor der Schlacht zu wiederholen. Ferner soll nach unsern Weisen auch diese Aufforderung der משוח מלחמה sprechen, während der Schoter sie nur dem Volke zu verkünden und wahrscheinlich auch zu erläutern hatte (Sota 43a). Es wird dies aus den Worten ויספו השוטרים in v. 8 geschlossen, dass nach unsern Weisen mit „die Schoterim sollen hinzufügen" (d. h. zu den Worten des Priesters) übersetzt werden muss (s. weiter). Es mag wohl die Ordnung im Heere und die Bestimmung, wer dienstpflichtig ist, Sache der שוטרים gewesen sein; daher ודברו השוטרים אל העם. Da jedoch die Vorschrift, dass die בוני בית וגו׳ frei seien, nicht im Interesse der Heeres-Organisation, sondern eine zu anderem Zwecke gewollte göttliche Anordnung ist, so muss der שוטר die Weisung zu folgender Aufforderung durch den Priester, als das Organ Gottes, empfangen. — Josephus (ant 4, 8, 41) fasst allerdings

die folgenden Bestimmungen so, dass sie ganz, wie die Anordnung in v. 8, im Interesse des Krieges stehen. Er sagt: „Diejenigen, welche ein Haus gebaut . . . einen Weinberg gepflanzt . . . . mit einem Weibe sich verlobt . . . sollen nicht in den Krieg ziehen; damit sie nicht in Sehnsucht nach dem Genusse dieser Güter ihr Leben allzusehr schonen . . . und sich feige benehmen.“ Unabhängig von Josephus haben merkwürdigerweise auch Ibn Esra und Raschbam unsere Stelle in diesem Sinne ausgelegt. Nach Raschbam sagen nämlich die vv. 5—7 nur drei spezielle Beispiele zu dem allgemeinen Satz in v. 8. Es könnte jemand furchtsam und feigen Herzens sein, weil er ein Haus gebaut und fürchtet פן ימות במלחמה ואיש אחר וגו׳, oder weil er einen Weinberg gepflanzt, oder weil er sich verlobt hat, oder endlich aus irgend einem andern Grunde (מי האיש הירא ורך הלבב). Allein wäre dies der Sinn der Schriftstelle, warum beginnt v. 8 mit ויספו השוטרים לדבר? Es hätte sich dann dieser v. als כלל zu den פרטים in vv. 5—7 enge an diese vv. anschliessen müssen. Ausserdem ist es klar, dass der Satz פן ימות במלחמה eine Besorgnis oder Vorsorge des Gesetzgebers, nicht die Befürchtung des Kriegers ausdrücken will. Freilich eine Gesetzgebung, der das Interesse des Individuums dem Staatsinteresse gegenüber nichts bedeutet, würde nicht sagen פן ימות במלחמה ואיש אחר יחנכנו. Allein dem Thoragesetze ist es ebenso wichtig, dass der Einzelne sich seines Lebens freue, als dass das Staatsgebiet vergrössert werde; daher die Vorsorge im vv. 5—7. Nach Josephus und Raschbam müsste man auch annehmen, dass vv. 5—7 nur vom שוטר gesagt wurden; unsere Weisen aber sind, wie wir gesehen haben, besser in den Geist des Gesetzes eingedrungen und haben demgemäss auch bestimmt, dass der כהן diese vv. zuerst sage.

בנה בית חדש ולא חנכו. Nach 24, 5 und der traditionellen Erklärung das. hatte derjenige, der ein neues Haus bereits eingeweiht, oder einen neuen Weinberg bereits in Benutzung genommen, ebenso wie der, welcher eine Frau bereits heimgeführt hatte, ein ganzes Jahr volle Befreiung von allen Kriegslasten. Ja, diese hatten noch einen Vorzug vor den hier in vv. 5—7 Genannten. Sie brauchten gar nicht auszuziehen und keinerlei Abgaben zu Kriegszwecken zu leisten. Dagegen mussten die hier in vv. 5—7 erwähnten bis an die Landesgrenze ziehen, Nahrungsmittel dem Heere liefern, die Strassen in guten Stand setzen und sonstige Arbeiten für das Heer verrichten (Sota 43a). Auch hierin ist Josephus ungenau. Er weiss zwar, dass „diejenigen, welche ein Haus gebaut, und es noch

nicht ein Jahr lang bewohnt haben“ befreit sind, dass also, was weiter in 24, 5 von der „neuen Frau“ gesagt wird, auch vom neuen Hause gilt; aber er scheint nichts davon zu wissen, dass derjenige, der das Haus bereits eingeweiht noch mehr Vorrechte hat, als der, der es noch nicht eingeweiht hat. — בנה בית nach Sifre ist auch darunter begriffen, wer ein Haus geerbt, gekauft oder als Geschenk erhalten hat; ebenso weiter beim Weinberg. ולא חנכו. Merkwürdig ist hier die Erklärung T. Jonathans: ולא קבע ביה מזוזא לשכללותיה. Wahrscheinlich besteht nach ihm die Einweihung im Anschlagen der מזוזה (vgl. oben S. 83); denn, da מזוזה חובת הדר (die מזוזה-Pflicht ist die Obliegenheit des Bewohners eines Hauses), beginnt er damit zu wohnen. — ולא חללו. Es wird hier die Vorschrift in Lev. 19, 23 ff. vorausgesetzt, wonach die Frucht des vierten Jahres zum erstenmal (aber als heilig an der heiligen Stätte) gegessen werden kann. Wer sie zu Hause geniessen will, muss sie erst auslösen. Durch das Verzehren der Früchte des vierten Jahres (die קדש sind) oder deren Lösegeldes an der auserwählten Stätte, werden die im folgenden Jahre reifenden Früchte zur freien Benutzung gestattet, wie vollständiges חולין, und dies bedeutet חללו: „er hat ihn zu חולין gemacht“. Die Ansicht des T. Jon., dass man sie vom Priester auslösen muss, ist bereits in meinem Comment. zu Lev. II, 52 zurückgewiesen. ואיש אחר וגו׳. Es wird auch 28, 30 dem Israeliten als eine besondere Strafe angedroht, dass ein Anderer die Frucht seiner Bemühungen geniessen wird, weil dies deutlicher als alles Andere die Unwürdigkeit des davon Betroffenen darlegt. Allerdings hat wohl der Unglückliche eine solche Strafe stets verdient, allein wir dürfen nicht dadurch, dass wir ihn zwingen, in den Krieg zu ziehen, uns zu Vollstreckern dieser Strafe machen. — Nach Jerusch. Sota 8, 9 musste jeder der in 5—7 Genannten sich über die betreffenden Verhältnisse ausweisen, dagegen brauchte der ירא ורך הלבב in v. 8 keinen Beweis zu erbringen.

ויספו השוטרים bedeutet, wie schon oben bemerkt, nach unsern Weisen: die שוטרים fügen hinzu, nämlich zu den Worten des כהן, denn die folgenden Worte allein werden nicht vom כהן, sondern bloss vom שוטר gesprochen. Aber auch nach der gewöhnlichen Uebersetzung: „die Ordner fahren fort“ muss zwischen dieser Rede und der vorhergehenden der שוטרים irgend ein Unterschied angenommen werden. Die letzte Aufforderung (v. 8) wird mit Rücksicht auf den Kriegszweck erlassen, und es wird daher mit Recht von der jüdischen Tradition angenommen, dass hier lediglich die Militär-

beamten zu sprechen haben. Dagegen sind die Aufforderungen in vv. 5—7 im Interesse der einzelnen Individuen gemacht, deren Wohl das Gesetz auch im Kriege nicht zu vernachlässigen gebietet. Als Forderungen des jüdischen Gesetzes soll sie daher zuerst der Priester aussprechen. Wenn aber Ehrlich meint, ילך וישב kann in vv. 5—7 nur eine Erlaubnis, nicht einen Befehl ausdrücken, so spricht nicht nur die jüdische Tradition im Sifre, sondern, wie bereits Luzzatto bemerkt, die einfache Erwägung dagegen, dass dann jeder sich schämen würde zurückzukehren, weil dies als Feigheit und Mangel an Vaterlandsliebe ausgelegt werden würde. Ausserdem will doch die erste Aufforderung (מי האיש אשר ארש אשה) auch das Interesse des Weibes wahren (vgl. 24, 5), das doch vom Manne nicht eigenmächtig preisgegeben werden darf. — הירא ורך הלבב. Nach der Ansicht des R. Jose Hagalili im Sifre, der auch T. Jon. folgt, ist derjenige gemeint, der sich wegen einer begangenen Sünde fürchtet. Maimonides מלכים 7, 15 entscheidet zwar nicht so; doch stimmt eine Baraita: שח בין תפלה לתפלה — חוזר מעורכי מלחמה mit R. Jose Hagalili überein (Sota 44 b). ולא ימס וגו׳. ימס ist Nif'al Der Accus. beim Pass. kommt oft vor, vgl. Ew. 295 b, GK 121 b.

ופקדו וגו׳. Nach den Targumim ist שרי צבאות Objekt: „Man bestellt Heerführer u. s. w.“. Das Subjekt wäre dann unbestimmt, nicht die שוטרים, sondern diejenigen, denen dies zukam, GK 144 c. Indessen ist nicht einzusehen, warum man die Heerführer erst unmittelbar vor der Schlacht bestellen sollte. Die Annahme von Seforno (damit man nicht einen der Zurückkehrenden zum Heerführer ernenne) dürfte kaum genügen. Daher verstehen die Mischna, Sifre und Mechilta (Mid. Tan. 120) unter שרי צבאות kräftige Offiziere, die hinter dem Heere Wache halten, dass niemand desertiere. בראש העם heisst danach בעקבו של עם (am Nachtrab des Heeres). Will man aber unter שרי צבאות, wie gewöhnlich, „die Heerführer“ verstehen, so muss man mit Schultz und Hirsch dies als Subjekt fassen. Der Einwand von Dillmann, es hätte dann שרי הצבאות (mit Art.) stehen sollen, erledigt sich, wenn man שרי צבאות בראש העם als „die an der Spitze des Volkes stehenden Obersten“ fasst.

VV. 10—11. Wenn du einer Stadt nahst, um sie zu bekriegen, so rufe ihr Frieden zu. Und es sei, wenn sie dir Frieden antwortet und sich dir öffnet, so soll alles Volk, das sich in ihr befindet, Dir tributpflichtig werden und dir dienen.

Auch für den Schutz des Lebens der besiegten Feinde hat das göttliche Gesetz Vorsorge getroffen. Es soll zuerst den Feinden Frieden angeboten werden. Nach Sifre spricht unsere Stelle von מלחמת הרשות. Indessen ist nach unseren Weisen (vgl. Ramban) auch den Einwohnern des heiligen Landes der Friede unter den in v. 11 erwähnten Bedingungen angeboten worden (vgl. 2, 16 und Num. 21, 21). Nur mussten sie sich vom Götzendienste lossagen und die שבע מצות בני נח (die 7 noachidischen Gebote) annehmen. Bloss diejenigen, die auf diese Bedingungen nicht eingingen, sollten nach vv. 16—17 vertilgt werden. Ausserdem wurde nach Jeruschalmi Schebiit 6, 1 und Lev. r. 17 es allen Bewohnern Palästinas freigestellt auszuwandern, was die Völkerschaft גרגשי auch wirklich tat (oben S. 90). Dass aber die Einwohner von Gibeon zu einer List ihre Zuflucht nehmen zu müssen glaubten, um Frieden zu erlangen, geschah nach Ramban entweder, weil sie das israelitische Gesetz nicht kannten, oder weil sie Anfangs die Friedensanerbietungen Josuas zurückgewiesen hatten und erst später nach der Eroberung von Jericho und Ai aus Furcht zur List griffen, oder endlich weil sie nicht den Israeliten untertänig und tributpflichtig sein, sondern mit ihnen einen Bund schliessen wollten auf Grund der Gleichberechtigung. Nach Maimonides hätte man den Bund gar nicht schliessen dürfen, weil dies nach Exod. 34, 14 den Israeliten verboten war. Allein Ramban meint, dass, nachdem die Gibeoniter doch sicherlich ihren Götzendienst aufgegeben hatten, der Bund mit ihnen ebenso wie ihr Verbleiben im Lande gestattet war.

כי תקרב אל עיר. Die Schrift stellt das Gebot der Friedens-Anerbietung für den Fall, dass eine einzelne Festung angegriffen wird. Dies hat seinen Grund entweder darin, dass die Kriege, welche Israel damals zu führen hatte, zumeist gegen einzelne Städte geführt wurden, oder es soll geboten sein, selbst wenn man mit dem ganzen Volke im Kriege sich befindet, dennoch die einzelnen Städte, die sich unterwerfen, zu verschonen. וקראת לשלום, vgl. Richter 21, 13. למס (Gen. 49, 15). Der Tribut bestand gewöhnlich darin, dass man ihnen Arbeiten, Bauten und dgl. auferlegte, vgl. 1. Kön. 5, 27; 9, 21 f. ועבדוך drückt ein dauerndes Dienstverhätnis aus, dass sie stets bereit seien, für Lohn Knechtesdienste zu verrichten, vgl. Ramban.

VV. 12—14. Wenn sie aber nicht Frieden mit dir macht und mit dir Krieg führt und du sie belagerst. 13. Und der Ewige

dein Gott sie in deine Hand gibt, so schlage alle ihre Mannen mit der Schärfe des Schwertes. 14. Jedoch die Weiber und die Kinder und das Vieh und alles, was sonst in der Stadt ist, alle ihre Beute, magst du für dich erbeuten, und du magst geniessen die Beute deiner Feinde, welche der Ewige, dein Gott, dir gegeben hat.

Wird man auch zum Kriege gezwungen, so sollte nur die wehrfähige Mannschaft getötet, die Andern aber verschont werden. ונתנה ה' gehört zum Vordersatz, ist aber doch zugleich eine Verheissung. Sifre: אם עשית את כל האמור בענין לסוף שה' א' נותנה בידך (wenn du alles, was hier vorgeschrieben wird, tust, so wird sie Gott in deine Hand geben). Ueber die Form זכורה vgl. oben S. 266. תבוז לך ist ein Recht, zugleich aber auch ein Gebot, dass man die Menschen nicht töte.

VV. 15—18. So sollst du mit allen den Städten verfahren, die sehr fern von dir sind, die nicht zu den Städten dieser Völker gehören. 16. Jedoch von den Städten dieser Völker, die der Ewige dein Gott, dir zum Erbe gibt, sollst du keine Seele am Leben lassen. 17. Sondern bannen sollst du sie, den Chetiter und den Emoriter, den Kanaaniter und den Perisiter, den Chiwiter und den Jebusiter, wie der Ewige, dein Gott, dir befohlen hat. 18. Damit sie euch nicht lehren, alle ihren Greueln gleichzutun, die sie ihren Göttern geübt haben, und ihr euch gegen den Ewigen, euren Gott, versündigt.

כן תעשה. Nach der oben mitgeteilten Ansicht unserer Weisen bezieht sich dies und das folgende nur auf den zweiten Teil unseres Gesetzes, der die Schonung der nicht wehrfähigen Bevölkerung vorschreibt. Dies gilt nur für die entfernten Völker. Dagegen gilt der erste Teil das Anerbieten des Friedens, auch für Palästina. Raschi jedoch ist anderer Ansicht. Er bezieht כן תעשה auf den ganzen Abschnitt. So auch Raschbam und die Neuern, vgl. Schultz. Ramban hat jedoch nachgewiesen, dass man auch mit den Bewohnern Palästinas Frieden schliessen durfte. הרחוקות—מאד. Die in der Nähe Palästinas Wohnenden mussten wahrscheinlich wie die Palästinenser behandelt werden. Indessen erklärte Seforno, dass sich das ממך auf das jetzige Lager der Israeliten bezieht, das in den Ebnen Moabs war, und um welches ringsumher das Gebiet Israels sich weithin erstrekte; alles ausserpalästinensische Gebiet war von diesem Lager aus sehr weit entfernt. כל נשמה bezieht sich nur auf die Menschen, vgl. Jos. 10, 40; 11, 11; 14.

החרם תח׳, Der Stamm חרם, ar. حرم, heisst verbieten, dem gemeinen Gebrauch gänzlich entziehen und Gott weihen. Ist der Gegenstand ein gottwidriger, so ist mit dem חרם die Bestimmung zur Vernichtung gemeint. Siehe ausführlich über חרם in diesem Sinne die Comment. zu Lev. 27, 29 (II 407) und Schultz zu Deut. 7, 2. החתי, die Chetiter im mittleren Gebirge von Hebron (Gen. 23, 7). והאמורי, die Bewohner des südlichsten Gebirges 1, 7. הכנעני, die Bewohner der Niederungen, am Meere und an der Seite des Jordans (Num. 13, 29; Deut. 11, 30. Jos. 11, 3 und sonst). Weil die Kanaaniter die übrigen Völker an Zahl und an der Grösse ihres Gebietes übertrafen, wird gewöhnlich ihr Name als Gesamtname gebraucht; aber auch der Name חתי kommt in diesem Sinne vor Jos. 1, 4; 1. Kön. 10, 29, 2. Kön. 7, 6. והפריזי, die Bewohner der פרזות. Ihre Wohnsitze sind nicht genau bestimmt. החוי Im nördlichen Gebirge unter dem Hermon (Jos. 11, 3; Richt. 3, 3), in שכם (Gen. 34, 2) und in der Gegend von Gibeon (Jos. 11, 19). והיבוסי, besonders in Jerusalem (Jos. 11, 3; 15, 8 und sonst). Der 7, 1 und sonst noch vorkommende גרגשי fehlt hier; vielleicht ist er unter חתי oder אמורי einbegriffen. Nach unsern Weisen ist der גרגשי bei der Ankunft Israels nach Afrika ausgewandert (s. oben 7, 1). למען אשר וגו׳. Nach Ramban: damit sie euch nicht lehren, ihren abscheulichen Kultus, z. B. die Opferung der Kinder, für euren Gott zu üben; וחטאתם, dadurch würdet ihr euch vor Gott versündigen. Der Sifre bemerkt: הא למדת שאם היו חוזרין בתשובה היו מקבלין אותן (diese Stelle lehrt, dass man diejenigen, die sich bekehrten, angenommen hat), vgl. Ramban gegen Raschi (vgl. Sota 35 b).

VV. 19—20. Wenn du eine Stadt lange Zeit belagerst, um sie durch Kampf wider sie zu erobern, so sollst du nicht ihre Bäume verderben, indem du die Axt gegen sie schwingst, denn von ihnen issest du, und du sollst sie nicht fällen, denn sind etwa die Bäume des Feldes Menschen, dass sie vor dir in die Belagerung kämen? 20. Nur einen Baum, von dem du weisst, dass er kein Fruchtbaum ist, den kannst du verderben und fällen, und du magst Belagerungswerke gegen die Stadt, die mit dir Krieg führt, bauen, bis sie sinkt.

Nicht nur die Menschen, sondern auch die Fruchtbäume sollen im Krige verschont werden, weil sie zur Ernährung der Menschen dienen und nicht, wie die wehrfähige Mannschaft, sich verteidigen können. ימים רבים lehrt nach der Mech. (Midr. Tan. S. 122), dass

man die Friedensanerbietungen (20, 10) mindestens drei Tage machen muss. לתפשה. Nur, um die Stadt zu erobern, darf man sie bekriegen, nicht aber, um sie zu zerstören oder (nach einer and. Erkl.), um Gefangene wegzuführen (Mid. Tan. 122, Sifre). Nach der Mechilta des R. Ismael durfte Israel nur solche Belagerungen unternehmen, deren Erfolg vorauszusehen war עיר שאתה יודע שאתה יכול להלחם עליה לתפשה את רשאי להלחם בה. Unter לא תשחית את עצה ist das Abschneiden der Zweige (מכסיח) verstanden; לנדוח עליו גרזן verbietet das Abschneiden, während ואתו לא תכרת das vollständige Entwurzeln verbietet. Beim Entwurzeln hat man auch die beiden vorhergehenden Verbote übertreten. Daher sagt auch Sifre: Wer einen Baum entwurzelt, übertritt drei Verbote. Zur Erklärung dieser Stelle vgl. die Mechilta (Mid. Tan. 122). כי ממנו תאכל. Nach Luzzatto: Du sollst nicht undankbar sein, da du davon issest. כי האדם עץ השדה. Ueber die Erklärung dieses Satzes waren schon unsere alten Weisen verschiedener Ansicht. Aie Targumim, welche den Satz verneinend ausdrücken. (Onk.: ארי לא כאנשא אילן חקלא) haben wie die LXX den Satz als Frage gefasst (ist denn ein Mensch der Baum des Feldes?) So hat auch die Mech. R. Ismaels erklärt כי האדם עץ השדה שהרי אדם רואה את הורגו ובורח. (So auch Josephus ant. 4, 8, 42). — Frage-'ה nach כי, vgl. Gen. 50, 19; 1. Kön. 8, 27. Das fragende 'ה kann vor 'א mit Kamez punktiert werden, wie in Num. 16, 22; Richter 6, 31 (Ev. 104 b, anders GK. 100 m.) Dass man den wehrlosen Baum, der nicht wie der Mensch entfliehen kann, nicht angreife, drückt indirekt die Lehre aus, dass man um so weniger an wehrlosen Menschen sich vergreifen dürfe, vgl. 2. Kön. 6, 22. — Die zweite Erklärung unserer Weisen, die sich im Sifre befindet, nimmt den Satz affirmativ: מלמד שחייו של אדם אינו אלא מן האילן. Also: der Mensch, d. h. das Leben und die Existenz des Menschen ist der Baum des Feldes. Ibn Esra verweist auf 24, 6: כי נפש הוא חובל, was auch mit כי חיי נפש erklärt werden muss. לבא מפניך במצור. Dazu bemerkt Sifre: והבא מפניך במצור קצצהו. Nach R. Hillel bedeutet dies: Wenn du vom Feinde belagert wirst und du durch Abhauen der Bäume dem Feinde die Lebensmittel zerstören willst, so ist dies gestattet. Es müsste aber dann: והבא עליך statt והבא מפניך heissen. Im Mid. Tan. 122 heisst es: הא אם מעכבך לבא מפניך במצור קצצהו Wenn der Baum dich hindert, dass die Stadt vor dir in die Belagerung (d. h. in Not) gerate, haue ihn ab. Hiernach mag Sifre erklärt haben: denn das Menschenleben ist der Baum des Feldes, dass sie (die Stadt) vor dir in Belagerung kommt. Es ist eine

Ausführung des כי ממנו תאכל : von dem Baum sollst du dich während der Belagerungszeit nähren, der Baum erhält das Menschenleben, und erst durch ihn wirst du in den Stand gesetzt, die Stadt in Belagerung zu bringen; dies wäre dir unmöglich, wenn du deine Lebensmittel vernichtest. Daraus folgert der Sifre den Satz: Wenn aber der Baum die Belagerung hindert, darf man ihn abhauen. Nach Ibn-Esra bezieht sich לבא מפניך במ' auf ואותו לא תכרת; danach darf man selbst dann den Baum nicht fällen, wenn man damit die Stadt in Not bringen will. Mit Recht bemerkt Ramban, dass dies gegen Sifre ist (vgl. Ramban zu ספר המצות 6), vgl. 2 Kön. 3, 20. Wir haben wie die LXX und Mechilta übersetzt, vgl. noch Luzzatto im המשחרל.

רק עץ אשר וגו'. Nach Sifre und B. kamma 91 b, darf man selbst einen Fruchtbaum fällen, wenn dessen Benutzung als Holz mehr wert ist, als dessen Früchte; ebenso wenn der Baum nicht mehr so viele Früchte trägt, dass er wert ist erhalten zu werden, z. B. beim Dattelbaum ein קב. Dies wird wohl aus אשר תדע geschlossen, wonach die Fruchtbarkeit und der Nutzen des Baumes dem Wissen und der Beurteilung des Menschen anheimgestellt ist. Doch soll man zum Holzgebrauch eher einen Holzbaum (אילן סרק) als einen אילן מאכל fällen, vgl. ט"ז zu י"ד 116. Aus diesem Verbote der Zerstörung der Bäume wird das allgemeine Verbot בל תשחית (du sollst nichts zerstören) abgeleitet, wonach jede Vernichtung eines Wertgegenstandes verboten ist (סמ"ג Verb. 229). Nach Maimon. ist dieses בל תשחית nur eine rabbinische Verordnung, vgl. H. מלכים 7, 9. עד רדתה ist intransitiv zu nehmen, bis sie (gedacht wird an die Mauer, vgl. 28, 52) herabsinkt. Im Talmud wird daraus die Lehre entnommen, dass eine begonnene Belagerung auch am Sabbat fortgesetzt werden darf. (vgl. Sabbat 19 a Jerusch. das. I, 8).

Vorschrift zur Sühnung des von einem Unbekannten verübten Mordes.

Cap. 21. vv. 1—2. Wenn in dem Lande, das der Ewige, dein Gott, dir zum Besitze gibt, ein Erschlagener gefunden wird, liegend auf dem Felde, ohne dass es bekannt ist, wer ihn erschlagen hat. 2. So sollen deine Aeltesten und Richter hinausgehen und messen zu den Städten hin, welche rings um den Erschlagenen sind.

Indem die Obrigkeit als Repräsentanz der Gesamtheit über das menschliche Leben zu wachen, dessen Vernichtung zu bestrafen

und zu dessen Schutze allerlei Vorkehrungen zu treffen hat, ist sie in gewissem Sinne für jedes vernichtete Menschenleben verantwortlich, und deshalb muss, falls ein Mord begangen wurde, ohne dass der Mörder ausfindig gemacht werden kann, die Obrigkeit eine Sühne veranstalten, damit Alle sich dieser Verantwortung klar bewusst werden. Durch die Verbreitung eines solchen Verantwortlichkeits-Bewusstseins im Volke wird für den Schutz des menschlichen Lebens dieselbe Wirkung erzielt, wie durch die Bestrafung des Mörders. Die Bestimmungen כי ימצא, חלל, באדמה, לרשתה — אשר, נופל, בשדה werden, wie in manchen anderen Gesetzen, von unseren Weisen als Vorbedingungen gefasst, unter denen allein der folgende Sühneakt zu erfolgen hat, vgl. Sota 44 b, 45 b. — לא נודע וגו' lehrt, dass, wenn irgend einer den Täter kennt, die עגלה nicht gebracht wird, Sota 47 b. — ויצאו זקניך ושפטיך, die Aeltesten von ganz Israel, das sind drei oder fünf Mitglieder des Obergerichts (Sota 44 b). Diese sollen zuerst untersuchen, welche Stadt, oder vielmehr welcher Gerichtshof die Sühne zu leisten hat. Nach Joseph. ant. 4, 8, 16, die Vorstände der nächstgelegenen Städte und die Gerusia, also das סנהדרין = זקניך und dazu שפטיך, die archai. Zu diesem Zwecke ומדדו müssen sie messen zu den Städten hin. Nur die Städte, in denen ein בית דין ist, kommen bei dieser Messung in Betracht (Sota 45 a), indem gewissermassen eruiert wird, welches ב"ד seine Schuldigkeit nicht in vollem Masse erfüllt hat. Daher weiter in v. 3 ולקחו ז ק נ י העיר.

VV. 3—4. Und es sei dann die Stadt, welche dem Erschlagenen am nächsten liegt, — die Aeltesten dieser Stadt nehmen eine junge Färse, mit der nicht gearbeitet worden ist und die noch nicht am Joche gezogen hat. 4. Und die Aeltesten dieser Stadt sollen die Färse in einen harten Grund hinabführen, der nicht bearbeitet und nicht besäet wird, und sie sollen im Grunde die Färse mit einem Genickschnitt töten.

העיר הקרובה. In B. batra 23 b sagt R. Chanina רוב וקרוב הולכין אחר הרוב. Wenn „Mehrheit“ und „Nähe“ miteinander kollidieren, richten wir uns nach der Mehrheit, und demnach dürfte auch in unserem Falle nicht die nächste Stadt, sondern die an Einwohnerzahl grösste Stadt die עגלה ערופה bringen. Der Talmud sagt daher in der Tat, unser Gesetz spricht nur בדליכא דנפישא מינה, wenn keine der umliegenden Amtsstädte diese nächste an Einwohnerzahl übertrifft. Nun fragt aber der Talmud : וליזל בתר רובא דעלמא, wir sollten doch die Mehrheit der ganzen Welt in Betracht ziehen und nicht

annehmen, der Mörder sei aus dieser nächsten Stadt gekommen. Die Antwort darauf ist: ביושבת בין ההרים, die Vorschrift gilt nur für den Fall, dass die Stadt zwischen Bergen liegt, so dass nicht anzunehmen ist, der Mörder sei aus einem andern Orte hergekommen. Maimonides in H. רוצח 9, 6—7 lässt diese letztere Beschränkung des Gesetzes von Seiten des Talmuds ganz unberücksichtigt, weil, wie כסף משנה bemerkt, es nicht annehmbar sei, dass, falls die Stadt nicht יושבת בין ההרים war, die grösste Stadt der Welt die עגלה zu bringen hätte, da doch die Schrift ausdrücklich העיר הקרובה sagt. Der Talmud habe nur dem Fragenden nach seiner irrigen Ansicht geantwortet. In Wahrheit aber kommen nur die umliegenden Städte in Betracht, und רובא דעלמא wird nicht berücksichtigt. Eine andere Rechtfertigung des Maimon. durch eine neue Erklärung der Talmudstelle findet man im מראה הפנים zu Jerusch. B. batra II, 6.

ולקחו זקני העיר. Nachdem die Aeltesten des Obergerichts die Stadt ausfindig gemacht, welche die Verantwortung für den vorliegenden Mord zu tragen hat, ist ihre Funktion zu Ende. נפטרו זקני ירושלים והלכו לה (die Aeltesten Jerusalems verabschieden sich), sagt die Mischna (Sota 45b); die זקני העיר treten jetzt auf, um den Mord zu sühnen. עגלת בקר; im Sifre ist eine Meinungsverschiedenheit darüber, ob die עגלה eine בת שנתה oder בת שתים sei; die LA. ist da corrupt. Doch in der Mischna Para I, 1 sagen die חכמים, dass עגלה בת שתים sein kann (Jon. ברת שתא wie R. Elieser), vgl. ר״ש das. אשר לא משכה בעול. Bei der פרה אדומה (Num. 19) heisst es אשר לא עלה עליה עול, sie ist also schon פסול, wenn ihr das Joch aufgelegt wurde; hier aber nur, wenn sie das Joch gezogen hatte (Sota 46a). Die עגלה macht auch ein Leibesfehler nicht פסול.

והורידו אל נחל איתן. Ueber נחל איתן befindet sich im Talmud (Sota 46) eine Controverse. מנין לאיתן שהוא קשה שנ׳ איתן מושבך ושים בסלע קנך (אלמא איתן הוא סלע) ואומר שמעו הרים את ריב ה׳ והאיתנים מוסדי ארץ (הם הרים וכל הר של אבנים הוא) אחרים אומרים מנין לאיתן שהוא ישן (ולא שהובא קרקעיתו מחדש מקרקע אחריתי) שנ׳ גוי איתן הוא גוי מעולם הוא (היינו ישן)*). In der

*) Woher wissen wir, dass איתן „fest" bedeutet? Es heisst (Num. 24, 21): „Fest (איתן) ist deine Wohnung, auf Felsen ist dein Nest gebaut" (es ist also איתן = סלע). Ferner heisst es (Micha 6, 2): „Höret, ihr Berge den Rechtsstreit des Ewigen und ihr Festen (והאיתנים), ihr Grundlagen der Erde" (איתנים ist also = הרים, die aus Steinen bestehen). Andere sagen: Woher wissen wir, dass איתן „uralt" bedeutet? (d. h. die Erde darf nicht von neuem aus anderem Boden hergebracht werden). Es heisst (Jer. 5, 15): „Ein uraltes (איתן) Volk ist es, ein Volk aus alter Zeit.

Mechilta (Mid. Tann. 124) befindet sich folgende Controverse: והורידו — אל נחל איתן, אין איתן אלא בור שנ' שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים מוסדי ארץ: ר' נתן אומר אין איתן אלא קשה שנ' איתן מושבך ואומר גוי איתן הוא*). Der Midr. haggadol fügt zu dieser Mech. hinzu: והלכתא איתן במשמע קשה שהוא שוטף בחוקה**). Diese Erklärung zu קשה ist offenbar dem Maim. H. רוצח 9, 2 entnommen. Vgl. auch den Commentar des Maim. zur Mischna Sota 46 a und Tos. Jom Tob das. Jedenfalls ist nach Maimon. נחל hier ein Bach, und קשה (= stark) bedeutet „stark strömend". So übersetzt auch Aquila: χείμαῤῥος στερεός (ein harter Giessbach). Dagegen übersetzen die LXX φάραγξ τραχεῖα (ein rauhes, hartes Tal). Ebenso hat Josephus φάραγξ.. Auch T. Jon. übersetzt חקל. Wahrscheinlich hat auch Onk. mit נחלא dies gemeint [1]). Ebenso erklären Raschbam in B. batra 55 a (v. הנחל), ר"ש und רא"ש zu Pea II, 1. So scheint auch der Talmud erklärt zu haben, indem in נדה 8 b gesagt wird בתולת קרקע כל זמן שלא נעבדה נ"מ לנחל איתן [2]). Dagegen ist Pesachim 53 a: סימן לנחלים קנים נ"מ לנחל איתן [3]) besser nach Maimon. zu erklären (vgl. תוס' רע"א zur Mischna und Jeruschalmi שביעית 9, 2). Vgl. ferner über Maimonides Responsen des R. Joseph Colon 152 und חכם צבי 32. — Die Erklärung von איתן mit בור (unbebaut), die auch die Targumim geben, ist möglicherweise identisch mit dem ישן des Talmud (uralt, noch nicht umgepflügt = קרקע בתולה). Ob die Erklärung קשה, welche auch die Mischna hat, נחל als „Bach" fasste, dürfte bezweifelt werden. Nur das eine ist wahrscheinlich, dass nach der Erklärung mit „קשה" der Grund schon umpflügt sein durfte, da nach dieser Erklärung אשר לא יעבד וגו' sich bloss auf die Zukunft bezieht. — Ueber אשר לא יעבד ist nämlich auch im Sota 46 b eine Controverse zwischen R. Josia und R. Jonathan. Ersterer erklärt es לשעבר (als

*) איתן bedeutet nichts anderes als „unbebauter Boden" (בור), denn so heisst es: „Höret, ihr Berge, den Rechtsstreit des Ewigen und ihr unbebauten (והאיתנים) Grundlagen der Erde". R. Nathan sagt: איתן bedeutet „stark" (קשה), denn es heisst: „Stark (איתן) ist deine Wohnung". Ferner heisst es: „Ein starkes (איתן) Volk ist es?

**) Die Halacha bleibt: איתן bedeutet dasselbe wie קשה, nämlich (ein Bach), der stark strömt.

[1]) T. Jon. und Onkelos übersetzen aber איתן mit בייר (unbebaut), also wie die erste Ansicht in der Mechilta.

[2]) Jungfräuliche Erde ist eine solche, die noch nicht bebaut ist. Dies kommt in Betracht bei der Vorschrift von נחל איתן.

[3]) Für Bäche ist bezeichnend das Schilfrohr. Dies kommt in Betracht bei der Vorschrift von נחל איתן.

Vergangenheit) letzterer להבא (als Zukunft). Die Mischna sagt nur: ומקומה אסור מלזרוע ומלעבוד*) (Sota 45b). Nun sagt zwar Raba im Talmud, dass auch R. Josia eingesteht, es sei für die Zukunft (להבא) auch verboten, den Ort zu bebauen; nur meint er, dass die Schrift auch von der Vergangenheit spricht, während nach R. Jonathan der Ort vorher gepflügt sein durfte. Die Mischna aber hat zweifellos wie R. Jonathan erklärt, da sie sonst auch das Nichtbebautsein des Ortes in der Vergangenheit für notwendig erklären würde. Wir haben נחל איתן wie die Mischna (nach der Erklärung Raschi's und der meisten ראשונים) übersetzt, אשר לא יעבד aber im Präsens wiedergegeben, was nach beiden Ansichten zulässig ist. Josephus erklärt אשר לא יעבד als Vergangenheit. וערפו, sie sollen mit einem Beil das Genick abschneiden. בנחל lehrt nach Mischna und Sifre, dass אע"פ שאינו איתן כשר. Die Neuern erklären נחל איתן mit „perennierender Strom" nach Amos 5, 24 und Ps. 74, 15; was schwerlich richtig, vgl. Luzzatto im המשתדל und Szanto im בוצר עוללות, sowie Mecklenb. im הכתב והקבלה.

VV. 5—8. Darauf sollen die Priester, die Söhne Lewis, hintreten, denn sie hat der Ewige, dein Gott auserwählt, ihm zu dienen und im Namen des Ewigen zu segnen, und nach ihrem Ausspruche wird bei jeder Streitsache und bei jedem Aussatzschaden verfahren. 6. Und alle Aeltesten dieser Stadt, welche am nächsten sind dem Erschlagenen, sollen ihre Hände waschen über der Färse, die in dem Grunde mit dem Genickschnitt getötet wurde. 7. Und sie sollen beginnen und sprechen: Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen, und unsere Augen haben nicht gesehen. 8. Vergib deinem Volke Israel, das du erlöst hast, o Ewiger, und gib nicht unschuldiges Blut inmitten deines Volkes Israel! Und damit wird ihnen das Blut gesühnt.

Erst nach der עריפה treten die Priester auf, was mit Recht von Hirsch so erklärt wird, dass dadurch dem Akte der עריפה jeder Opfer-Charakter genommen wird. Nicht zur עריפה, sondern zur Entgegennahme des Bekenntnisses der Aeltesten und zur Aussprechung des Sühnegebetes in v. 8 sollen die Priester hintreten. Die Begründung, warum dies der Assistenz der Priester bedarf, wird mit den Worten כי — נגע gegeben. Weil die levitischen Priester die zum Dienste Gottes auserwählten sind, deshalb sollen

*) **Diese Stelle darf man nicht besäen und bearbeiten.**

sie durch ihr Gebet die Sühne erwirken, und da sie über jeden Streit und jeden Aussatzschaden zu entscheiden haben, müssen sie auch das Bekenntnis der Aeltesten entgegennehmen; denn hier ist auch gewissermassen ein Rechtsstreit zu entscheiden, ob die Aeltesten an dem Morde die Schuld tragen; und auch ein Aussatzschaden würde im Staatsgebäude sich zeigen, falls die Obrigkeit sich solche Nachlässigkeit zu Schulden kommen liesse. כי בם בחר, vgl. zu 18, 5. כל ריב וכל נגע. vgl. zu 17, 8. הקרובים für הקרובה, vgl. Ew. 317c u. Ges. 146, 1. ורחצו וגו׳, ein symbolischer Akt zur Bezeichnung der Schuldlosigkeit, vgl. Ps. 26, 6; 73, 13. על העגלה וגו׳. Sifre u. Talm. erklären במקום עריפתה של עגלה, an der Stelle, wo die Färse getötet worden. וענו ואמרו bezieht sich nach Raschbam auch auf die כהנים; die זקנים und die כהנים sollen laut sprechen und zwar בלשון הקדש (Mischna und Sifre); die זקנים sprechen: ידינו לא שפכו וגו׳, und die כהנים sprechen: כפר לעמך וגו׳.

Zu ידנו לא שפכה bemerkt die Mischna (Sota 45b): וכי על דעתנו עלתה שזקני ב״ד שופכי דמים הם אלא שלא בא אל ידינו ופטרנוהו בלא מזון ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לויה. Könnte es uns denn in den Sinn kommen, dass die Gerichts-Aeltesten Mörder sind?! Der Schriftvers kann daher nur bedeuten: Er ist nicht zu uns gekommen und von uns ohne Nahrung entlassen worden, und wir haben ihn nicht gesehen und ohne Begleitung ziehen lassen. Aus Raschi das. ist zu ersehen, dass in der Mischna ursprünglich bloss die Worte שלא בא לידינו ופטרנוהו ולא ראינוהו והנחנוהו gestanden haben. Alles Andere ist hinzugesetzt aus der Baraita (46b). Dieser Zusatz hat die Mischna nach den babylonischen Amoräern erklärt. Die palästinensischen Amoräer dagegen erklärten anders. Dies referiert der Jerusch. das.: רבנן דהכא פתרין קרייא בנהרג רבנן דהכא ורבנן דתמן פתרין קרייא בהורג פתרין קרייא בהורג שלא בא לידינו ופטרנוהו ולא ראינוהו והנחנוהו ועימעמנו על דינו ורבנן דתמן פתרין קרייא בנהרג לא בא לידינו ופטרנוהו בלא הלוייה ולא ראינוהו והנחנוהו בלא פרנסה *).

---

*) Nach den palästinensischen Rabbinen ist der Schriftvers (und demnach auch die Erklärung der Mischna) auf den Mörder zu beziehen. „Unsere Hände haben nicht dieses Blut vergossen“, dies heisst, wir haben den Mörder nicht in unserer Gewalt gehabt und ihn dann freigelassen; „und unsere Augen haben nicht gesehen“, das bedeutet: wir haben nicht, nachdem wir die Schuld des Mörders eingesehen, ihn ziehen lassen und seinen Prozess vertuscht. Nach den babylonischen Rabbinen aber ist der Vers (und die Mischna) auf den Ermordeten zu beziehen. „Unsere Hände haben nicht dieses Blut vergossen“, das heisst, er ist nicht zu uns gekommen und ohne Begleitung entlassen worden;

Wie die Palästinenser erklärt auch T. Jon.: *) גלי קדם ה׳ דלא אתא לידינן ופטרניה מן דשרא ית ארמא הדין. Beide Erklärungen wollen das ידינו und עינינו des Textes deuten. Nach der palästinensischen Erklärung bezieht sich ידינו auf die Nachlässigkeit im Handeln. Der Mörder ist nicht in unsere Hand gekommen, so dass wir ihn (durch Fahrlässigkeit) frei entliessen. עינינו bezieht sich auf die Ungerechtigkeit im Urteilsspruche: Wir haben den Mörder nicht gesehen und sein Recht verdunkelt und ihn so unrechtmässig freigesprochen. Das Bekenntnis passt für die Aeltesten, als die Gerichtsbehörde, welche dadurch, dass sie den Mörder mit Unrecht frei lässt, als mitschuldig an dem Mord erschiene. Den Babyloniern mochte es aber schwierig erschienen sein, dass ein Gericht, welches den Mörder freispricht, als שופך דם betrachtet werden soll. Sie haben deswegen die Mischna so erklärt, dass die Aeltesten sagen, sie haben den Tod des Ermordeten nicht dadurch verschuldet, dass sie den armen Wanderer hilflos gelassen. Nach der Lesart im babyl. Talmud bezieht sich ידינו auf die Gabe von Lebensmitteln, die man mit der Hand gibt; עינינו aber auf das Alleinlassen ohne Schutz und Begleitung: „Wir haben ihn nicht (an einer gefährlichen Stelle) gesehen und ihn ohne Begleitung gelassen". Der Jerusch. referiert die Meinung der Babylonier anders: ידינו bezieht sich auf die Begleitung, indem man sagt: שלא בא לידינו, d. h. soviel wie שלא בא לרשותנו. „Er ist nicht in unser Gebiet gekommen, so dass wir ihn mit sicherem Geleite hätten versorgen müssen. (So auch der Glossator in Sifre). עינינו bezieht sich auf die פרנסה: „Wir haben ihn nicht gesehen und ohne פרנסה gelassen". Wieso durch die Verweigerung von מזונות der Mord verschuldet wird, erklärt Raschi damit, dass der Arme dadurch gezwungen wird, Wanderer anzugreifen, und so getötet werden kann. Doch scheint dies sehr fern zu liegen. Ich glaube vielmehr, dass der Arme, indem er seinen Lebensunterhalt (פרנסה, wie der Jerusch. richtig sagt) sucht, sich in unwegsame Gegenden begibt und dadurch leicht in die Hand eines Mörders fällt.

Nun ist nach dem Babli schwer zu begreifen, warum dieses Bekenntnis gerade von der Gerichtsbehörde ausgesprochen wird?

„und unsere Augen haben nicht gesehen" bedeutet: wir haben ihn nicht gesehen und ohne Nahrung gelassen.

*) Es fehlt da nur die Paraphrase zu ועינינו לא ראו, sie ist aber vom Targ. Jerusch. nachgetragen. Dies bedarf bloss einer Correktur; anstatt לא חמון דמן דין ist zu lesen: לא עמעמן דין (entspr. dem עמעמנו על דינו des jerus. Talmud).

Es scheint daher, dass hiernach die זקנים nicht als Gericht, sondern als Vertreter der Stadt auftreten. Das בית דין in der Mischna scheint aber eher auf das Gericht hinzudeuten. Der Ausdruck פטרנוהו der Mischna spricht auch mehr für die palästinensische Erklärung, denn nach den Babyloniern ist die Schuld nicht in dem פטרנוהו, sondern in dem בלא מזון, und dann ist עיקר חסר מן הספר. (Besser ist es nach der babyl. Version des Jeruschalmi: ופטרנוהו בלא הלוייה; nur ist dann wieder das והנחנוהו zu unbestimmt). Man wird daher die Mischna wie die Palästinenser erklären müssen, (vgl. noch weiter unten zu v. 9). Vgl. auch meine Bemerkung im Jahrb. der jüd. lit. Gesellsch. zu Frankf. a. M. 1909-10 S. 303 f. Das כתיב, welches שפכה mit ה׳ statt ו׳ hat, ist wohl eine alte Schreibweise, wie יקרחה in Lev. 21, 5, vgl. Com. zu Lev. II, 87. Keineswegs setzt dies einen Singular ידנו voraus.

כפר וגו׳. Schon die Targg. lehren, dass dies die Priester sagen. So auch die Mischna. Nachdem nämlich die Aeltesten der Stadt von dem Verdachte, dass sie den Mord verschuldet haben, sich gereinigt, verrichten die Priester dieses Sühnegebet für ganz Israel, auf dem jetzt die Schuld lastet. אשר פדית. Sowie du das Volk von äusserem Drucke erlöst hast, ebenso mögest du es von der auf ihm lastenden schweren Schuld befreien. ואל תתן וגו׳ heisst: Lasse nicht die Sünde des unschuldig vergossenen Blutes inmitten deines Volkes bestehen (vgl. Jona 1, 14). Nach Josephus ist der Sinn des Gebetes: Gott möge nicht wieder eine solche verbrecherische Tat mitten unter Israel geschehen lassen; schwerlich richtig. (Indessen sind beide Erklärungen in der Mech. zu finden, Mid. Tan. 126). — ונכפר וגו׳ ist der Ausspruch der Schrift oder, wie Sifre sagt, des רוח הקדש, mit dem die Worte der Schrift gesprochen wurden. Die Form ונכפר ist נתפעל, vgl. Ev. 132 c, GK. 55 k. Höchst merkwürdig ist hier ein Zusatz im T. Jon.: ומן יד נפקין נחיל דמורנין מגו פרתא דעגלתא נגדין ואזלין עד אתרא דקטולא תמן וסלקין עלוי ואחרין בי דינא יתיה ודיינין יתיה „Sofort kommt ein Schwarm von Würmern aus dem Nabel der Färse, die zum Orte, wo der Mörder sich befindet, hinkriechen, auf ihn hinaufsteigen, und das Gericht ergreift ihn und richtet ihn“. Woher das Targum diese Agada entnommen hat, kann ich nicht finden. Etwas ähnliches sagt בחיי (ein Wurm entsteht im Aase der Färse, der den Mörder tötet). Noch wunderlicher ist, was derselbe Autor im Namen der (חמורות?) דורשי חמודות zitiert. Dieser Erklärer deutet ונכפר להם הדם mit „der Blutvergiesser wird ihnen entdeckt werden.“

V. 9. Du aber sollst das unschuldig vergossene Blut aus deiner Mitte wegschaffen, indem du tust, was in den Augen des Ewigen recht ist.

Nach R. Ismael in der Mech. (Mid. Tan. 126) lehrt dieser v. dass wenn der Mörder gefunden und nicht hingerichtet wird, die Sühne durch die עגלה ערופה ungiltig ist; vielmehr muss der Mörder bestraft werden. R. Jonathan dagegen meint, dies sei schon mit ולארץ לא יכופר (Num. 35, 33) gelehrt; unser v. sage vielmehr, dass die Tötung des Mörders in derselben Weise, wie die der עגלה ערופה geschieht, nämlich mit dem Schwerte (בסיף ומן הצואר, d. h. הרג). Der Ansicht des R. Jonathan folgt unser Talmud in Sanhedrin 22 b. (Dieselbe findet sich auch in Kürze im Sifre Num. c. 161.)

Hieraus ist zu schliessen, dass der Akt der עריפת עגלה sinnbildlich die Hinrichtung des Mörders darstellt. שחיטה beim Opfer stellt den gewöhnlichen, עריפה aber den gewaltsamen Tod dar. Vielleicht soll der jungfräuliche Boden, auf dem diese עריפה vor sich geht, den zu seinem Staube zurückgekehrten Ermordeten darstellen. Denn der Mensch wurde aus jungfräulicher Erde erschaffen, vgl. m. Bem. zu Gen. 2, 5—7 in der isr. Monatsschr. (Beil. zur jüd. Pr.) 1886 S. 46 f. Das auf dem נחל איתן vergossene Blut der עגלה soll die Bereitwilligkeit zur Sühne des Mordes ausdrücken, und dies rechnet Gott so an, als wäre er wirklich בדם שופכו, durch das Blut des Mörders, gesühnt worden. Man begreift damit noch besser die palästinensische Erklärung zur Mischna über ידינו לא שפכה. — כי תעשה וגו׳, wenn du den Schuldigen bestrafst, tust du das Rechte, vgl. oben 13, 19.

Druckfehler.

Seite	Zeile	statt	lies
18	11	niemanden	niemandem
19	26	mti	mit
22	1	Nicht	Nichts
24	35	hineinhommen	hineinkommen
53	34	בכל	ככל
53	39	und dass	dass
66	29	derjenigs	derjenige
78	8	zur Gesetzesrede	zum Gesetze
90	33	Scheb. III	Schebiït VI
95	14	gedenke	denke
112	19	musste	müsste
126	18	erhält	enthält
129	4—5	ersteren . . letzteren	ersterer . . letzterer
131	12	im	in
140	40	in Israel	Israel
152	20	vom	von
155	22	fasst	fasst
161	22	Deut.	das Deut.
186	29	sind hieraus	sind
213	6	seinen	ihren
215	22	הארץ	העץ
221	12	Vorordnung	Verordnung
223	39	er	es
237	22	geiziger	geizige
241	40	kein	ein
253	25	gezogenen	gezogene
256	18	gegangen	gezogen
271	3	Ursprung	Ursprungs
279	5	welche	welcher
279	35	בריתי	בריתו
281	29	Lev. III 6	Lev. II 68
286	13	Fällte	Fälle
394	39	beweisen	sprechen
303	34	Cronisten	Chronisten
335	31	יאכל	יאכלו
352	28	begangen	begangen worden
373	7	eben	oben
373	18	*φευδμαρτυρήσαντες*	*ψευδομαρτυρήσαντες*
384	10	vorgeschiebenenen	vorgeschriebenen
385	29	dass	das
888	37	Dir	dir
391	36	Krige	Kriege

Zusätze.

S. 34 Zeile 11. Zu כי עז־עמון: vgl. המשתדל zu Num. 21, 24.

S. 128 Zeile 23 nach „verbunden“ füge hinzu: Vgl. auch Rosin in Zunz' Jubelschrift (1884) S. 44.

S. 175 Zeile 15. Vgl. עִקָּרִים III 14.

S. 234 Zeile 15. Nach Barth in Zeitschr. der DMG. 1889 S. 177 f. ist allerdings תשמם Qal, und zwar ein I-Imperf., wie in יִתֵּן u. a., vgl. GK. 48 i.

S. 355 Zeile 28. Vgl. Raschi zu Gen. 15, 19. Andere Ansichten vgl. B. batra 56 a, Jerusch. Schebiit 6, 1, Ber. rabba 44 Ende.

DAS BUCH

Deuteronomium

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

DR. D. HOFFMANN

ZWEITER HALBBAND.
Deut. XXI, 16—XXXI



BERLIN.
VERLAG VON M. POPPELAUER
1922.



INHALT.



Vorwort.

Es ward meinem Vater זצלה"ה nicht vergönnt, die grosse Aufgabe, zu deren Lösung er wie kein anderer berufen war, einen Pentateuchkommentar zu schaffen, der die überlieferte Deutung mit den begründeten Ergebnissen der modernen Bibelwissenschaft vereinte, zu vollenden. Bis in die letzten Monate seines von steter fleissiger Forscherarbeit erfüllten Lebens war er unermüdlich an seinem Deuteronomiumkommentar tätig. Er beabsichtigte, die hier vorliegenden Kapitel 21—31 als zweites Heft des Deuteronomium herauszugeben. Diesem Wunsche komme ich hiermit nach. Ob sich für die letzten Kapitel, die vollständig neu und für die Einleitung, die gemäss den neusten Ergebnissen der Forschung umgearbeitet werden müsste, ein geeigneter Bearbeiter finden wird, steht noch in Frage. Jedenfalls erhält der Kommentar einen gewissen Abschluss, da wenigstens der gesetzliche Teil des Buches vollendet ist. Möge das Werk wirken im Sinne der gesamten Lebensarbeit des teuren Toten. להגדיל תורה ולהאדירה.

BRESLAU, im August 1922.

Moses Hoffmann.



Die besonderen Vorschriften.

I) Privatgesetze, c. 21, 10—25, 19.

Nachdem der Abschnitt שופטים Gesetze für die Obrigkeit erteilt hat, folgen jetzt im Abschnitt כי תצא Vorschriften für das Privatleben, und zwar in folgender Reihenfolge:

α) Gesetze für das Familienleben (21, 10—23).
β) Gesetze der Liebe zum Nächsten und zu allen Geschöpfen (22, 1—12).
γ) Gesetze der Heiligkeit der Ehe (22, 13—23, 9).
δ) Gesetze der Reinheit und der Billigkeit (23, 10—24 Ende).
ε) Verschiedene Vorschriften zur Erhaltung der Ordnung im gesellschaftlichen Leben, und zum Schluss ein Gebot, Amaleks Andenken zu vertilgen (25, 1—19).

Eine bestimmte Ordnung für diese Gesetze lässt sich nicht finden. Indem Mose diejenigen Gesetze, die er entweder bisher noch gar nicht niedergeschrieben oder deren Wiederholung er aus gewissen Gründen für nötig hielt, in seine משנה תורה aufnahm, mochte er bei den Gesetzen für das Familien- und Privatleben die eine Vorschrift an die andere angeschlossen haben, die sich durch irgendwelche Ideen-Assoziation ihm gerade darbot. Man wird daher stets nur eine solche Ideen-Assoziation zwischen je zwei aufeinanderfolgenden Vorschriften aufzusuchen haben (במשנה תורה דרשינן סמיכים Jebam. 2b).

α) Gesetze für das Familienleben (21, 10—23).

Die Schwäche des Menschen berücksichtigend, gestattet das göttl. Gesetz dem Liebestriebe zu folgen und eine Kriegsgefangene zu heiraten, gebietet aber, dabei mit Gerechtigkeit und billiger Rücksichtnahme auf die Verhältnisse zu verfahren (10—14). — Man soll unter den Kindern das Recht der Erstgeburt respektieren (15—17). — Der ungehorsame und widerspenstige Sohn soll mit dem Tode bestraft werden (18—21). Daran schliesst sich die Vorschrift, auch den Hingerichteten nicht zu schänden (22, 23).

V. 10. Wenn du zum Kriege gegen deine Feinde ausziehen und der Ewige, dein Gott, ihn in deine Hand geben und du die von ihm Gefangenen wegführen. 11. Und unter den Gefangenen

ein Weib von schöner Gestalt sehen, und nach ihr verlangen und sie dir zum Weibe nehmen wirst. 12. So sollst du sie in dein Haus bringen, und sie soll ihr Haupt scheren und ihre Nägel zurecht machen. 13. Und sie soll die Gefangenenkleider von sich ablegen, in deinem Hause bleiben und ihren Vater und ihre Mutter einen Monat lang beweinen; hernach erst darfst du zu ihr kommen und sie ehelichen, dass sie dein Weib sei.

Der Ausdruck כי תצא (w e n n du ausziehst) zeigt, dass hier, wie schon Sifre sagt, ebenso von מלחמת הרשות die Rede ist, wie oben 20, 1 (vgl. I 382 f.) Diese Vorschrift schliesst sich, wie die Mechilta (Mid. Tan. 127) bemerkt, an 20, 14 an, wo erlaubt wird, die Weiber und Kinder im Kriege zu erbeuten; hier werden nun die Bestimmungen getroffen, wie man mit einer Frau aus dieser Beute auch eine Ehe eingehen darf.— על איביך spricht in der Mehrzahl von allen Feinden ausserhalb Palästina's, um zu lehren, dass bei allen dasselbe Gesetz gilt; ונתנו und שביו sprechen wieder von einem einzelnen Fall. — שביה wie שבי bezeichnet hier die Gefangenen wie (Nu. 21,1 Deut. 32,42). אשת statt אישה wie 1. Sam. 28,7; Ps. 58,9. Nach Sifre lehrt dies: אפילו אשת איש; so auch Josephus (ant. 4, 8, 23). וחשקת lehrt nach Sifre, dass יפת תואר nicht buchstäblich zu nehmen ist. והבאתה וגו׳. Nach dem Talmud in Kidduschin 21 b (vgl. Tos. 22 a v. שלא ילחצנה) ist, wie Ramban erklärt, ולקחת לך לאשה schon der Nachsatz und mit והבאתה אל תוך ביתך zu verbinden. Man kann ihr sofort zum ersten Male beiwohnen; nur muss man sie ins Haus bringen: (man darf sie nicht im Kriege vergewaltigen), שלא תלחצנה במלחמה, wie dort der Talmud im Namen des Sifre sagt. Doch scheinen die Accente gegen diese Erklärung zu sprechen. Denn wäre ולקחת וגו׳ der Nachsatz, dann müsste das Athnach auf בה stehen, nicht auf תאר. Wenn aber ולקחת noch zum Vordersatz gehört, so muss es, wie Gen. 12,19 (vgl. Ibn-Esra) erklärt werden: Du nimmst sie dir, damit sie später dir zum Weibe sei. Aus dem Jerusch. Makkot II, 6 ersehen wir, dass darüber zwischen den Babyloniern und Palästinensern eine Meinungsverschiedenheit bestand; es heisst daselbst: ר׳ יוחנן שלח לרבנן דתמן תרין מילין אתון אמרין בשם רב ולית אינון כן אתם אומרים בשם רב יפת תאר לא הותרה אלא בעילה ראשונה בלבד ואני אומר לא בעילה ראשונה ולא שנייה אלא לאחר כל המעשים הללו ואחר כן תבא אליה ובעלתה אחר כל המעשים הללו [1]) Ramban bemerkt, dass der einfache Sinn der Schrift für

[1]) R. Jochanan liess den babylonischen Rabbinen sagen: Zwei

R. Jochanan spricht. So ist auch das Gesetz bei Josephus (ant. 4, 8, 23) aufgefasst. Dennoch entscheidet Maimon. II. מלכים 8, wie die Babylonier im Namen Rab's. Was Rab zu dieser Erklärung veranlasste, wird weiter unten erklärt. ועשתה את צפרניה. Nach Onk., Raschi und R. Akiba im Sifre (Jeb. 48 a) bedeutet dies: sie soll die Nägel wachsen lassen (vgl. Jes. 7, 22; Job 15, 27); denn es wird hier ניול (sie hässlich zu machen) beabsichtigt, damit er von seinem Vorhaben, sie zur Frau zu nehmen, abstehe. R. Akiba beweist dies aus וגלחה את ראשה, das ebenfalls Verunstaltung zur Folge hat. Doch R. Elieser beruft sich auf 2. Sam. 19, 25, wo עשה die Bedeutung „abschneiden“ hat. So auch Philo lib. de caritate. Dies ist auch die Ansicht des Ramban, der in allen hier vorgeschriebenen Handlungen Trauerzeichen erblickt und alles mit ובכתה verbindet; daher auch ירח ימים, die gewöhnliche Trauerzeit. (So auch Joseph. (ant. 4, 8, 23)).[1]) Das alles geschieht nur deshalb, weil sie gezwungen wird, zum Judentum überzutreten; daher muss man ihr Zeit zur Trauer und zur Sammlung lassen, dass sie sich in die neue Lage hineinlebe und hineinfinde. Dagegen gestattet die Baraita in Jebamoth 47 b, sie sofort zu heiraten, wenn sie freiwillig das Judentum annehmen will. — את אביה bedeutet nach R. Akiba im Sifre, ihren bisherigen Abgott; sie entsage ihrem heidnischen Glauben; nach R. Elieser ist es buchstäblich zu nehmen. Wahrscheinlich ist diese Controverse mit der obigen, bei ועשתה angeführten im Zusammenhange. תבא אליה ובעלתה; dazu bemerkt Sifre: אין לך בה אלא מצות בעילה. Nach Ramban will dies folgendes sagen: Während bei einer Ehe mit einer jüdischen Frau der Einführung des Weibes in das Haus des Mannes (den נישואין) eine Aneignung der Frau von Seiten des Mannes durch einen Akt, der קידושין genannt wird (s. 24, 1), vorangehen muss, wird im vorliegenden Falle, wo die Frau noch keine Jüdin ist, vom קידושין-

Aussprüche, die ihr im Namen Rab's gesagt habt, sind nicht richtig. (Einer davon ist) ihr saget im Namen Rab's: „Bei der יפת תאר ist bloss die erste Beiwohnung erlaubt worden“. Ich aber sage: Es ist weder eine erste noch eine zweite Beiwohnung erlaubt worden, sondern erst, nachdem alle diese (in unserem Abschnitt erteilten) Vorschriften beobachtet worden (darf man sie zur Frau nehmen). Denn so heisst es: „Hernach kannst du zu ihr kommen und sie ehelichen; d. h. nach allen diesen Handlungen“.

[1]) Nach Schultz u. A. sind es Zeichen der Reinigung, wie im Lev. 14, 8.— Nach Barth in Wohlgemuths Jeschurun I 248 ff. ist es, wie bei den Arabern, eine symbolische Handlung, womit sie sich als dem neuen Herrn unterworfen kennzeichnet.

Akte gänzlich Abstand genommen und nach den obigen Vorbereitungen die geschlechtliche Annäherung (בעילה) gestattet. Das folgende והיתה לך לאשה lehrt aber, dass sie vollständig in jeder Beziehung als seine Gattin gilt und die Pflichten sowohl als die Rechte einer jüdischen Gattin besitzt. Vgl. jedoch, was R. David Pardo in seinem Sifre-Commentar gegen diese Ansicht einwendet. Gegen Ramban spricht auch Talmud Kidduschin 68b. Nach Maimonides soll er sie auch durch קידושין mit כסף oder שטר sich aneignen. (Er muss jedoch nach Sifre, T. Jon., כסף משנה zu II. מלכים 8, 5 drei Monate warten). והיתה לך לאשה. Er ist ihr gegenüber auch zu שאר כסות ועונה (vgl. Exod. 21, 10) verpflichtet (Sifre).

V. 14. Wenn du aber keinen Gefallen mehr an ihr finden wirst, sollst du sie für sich selbst entlassen, verkaufen darfst du sie aber nicht für Geld; du darfst sie nicht als Sklavin behandeln, weil du sie geschwächt hast.

In der Mechilta (Mid. Tann. S. 128) befindet sich hier eine Kontroverse zwischen R. Josia und R. Jonathan, die folgendermassen lautet: לא תתעמר בה אחר כל המעשים הכת' מדבר אתה אומר אחר כל המעשים הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא לאחר בעילה אלא אם אמרת כן הרי היא אשתו לכל דבר הא [מה] ת"ל לא תתעמר בה תחת אשר עניתה אחר כל המעשים הכת' מדבר דברי ר' יאשיה: ר' יונתן אומר אחר הבעילה הכת' מדבר או אינו מדבר אלא לאחר כל המעשים ת"ל ויקח אתה וישכב אתה ויענה הרי אתה דן נאמר כאן עני ונאמר להלן עני מה עני שני להלן אחר הבעילה הכת' מדבר אף עני שני כאן אחר בעילה הכת' מדבר[1]). Nach R. Josia gilt also das Verbot in v. 14b bereits nach allen vorbereitenden Handlungen, die in vv. 12—13a vorgeschrieben sind. Das Gesetz stellt hiernach nach diesen Vorbereitungen die Alternative, entweder er ehelicht sie (wohnt ihr bei), und sie wird dadurch seine Frau (V. 13b), oder er findet keinen Gefallen an ihr und entlässt sie für sich selbst (v. 14a). Denn, meint R. Josia, man kann nicht das Verbot לא תתעמר וגו' für die Zeit nach der בעילה verstehen, da sie dann

[1]) Der Satz v. 14b ist nach allen (in vv. 12—13a erwähnten) Handlungen vorgeschrieben. Oder gilt dies vielleicht erst nach der Beiwohnung (Ehelichung. V. 13b)? Dann aber ist sie doch in jeder Beziehung seine Frau (und er darf sie selbstverständlich nicht als seine Sklavin behandeln)! Das Verbot gilt also schon nach allen vorbereitenden Handlungen. So R. Josia. R. Jonathan sagt: Das Verbot gilt erst nach der Beiwohnung. Es kann aber nicht nach allen vorbereitenden Handlungen vorgeschrieben sein, denn es heisst ja תחת אשר עניתה, worunter nach Analogie von Gen. 34, 2 nur die Beiwohnung verstanden sein kann.

vollständig in jeder Beziehung seine Frau ist, die man ja selbstverständlich nicht als Sklavin verkaufen darf. Das תחת אשר עניתה scheint aber R. Josia wie das Targum Jeruschalmi erklärt zu haben: די יהיבת רשותך עלה, nachdem du sie unterdrückt, sie als Herr behandelt hast (wie ותעניה שרה in Gen. 16, 6). — R. Jonathan dagegen beweist gerade aus תחת אשר עניתה (das nach Analogie von Gen. 34,2 erklärt werden muss), dass vorliegendes Verbot nur אחר הבעילה gilt. So übersetzt auch das sogenannte Targum Jonathan תחת אשר עניתה mit בתר דשמשתא עמה (nachdem du ihr beigewohnt hast). [Mit dieser Ansicht stimmt auch Josephus (l. c.) überein]. Die beiden angeführten Targumim controversieren aber noch in einem andern Punkte. Targ. Jon. übersetzt ושלחתה לנפשה, (14 a) mit: ותפטרינה לבלחודה בגיטא (entlasse sie für sich durch einen Scheidebrief), während das Targ. Jerusch. übersetzt: ותשלח יתה ברשות נפשה (entlasse sie als freie Person). Die beiden Controversen hängen, wie leicht einzusehen, enge zusammen. Spricht v. 14, wie R. Jonathan und Targ. Jon. erklären, von einer, die bereits seine Ehefrau geworden, so muss die Entlassung durch einen Scheidebrief erfolgen, wie weiter 24, 1 vorgeschrieben. In der Tat befindet sich in unserem Sifre 214 eine Notiz, worin ausdrücklich bemerkt wird: ושלחתה בגט כדברי ר׳ יונתן, dass nach der Ansicht des R. Jonathan die Frau nur durch einen Scheidebrief entlassen werden kann.[1]) Targ. Jerusch. und R. Josia dagegen, nach denen dieser Vers von der Zeit vor der Ehe spricht, erklären ושלחתה als eine blosse Freilassung aus seiner Gewalt.

Sowohl R. Josia als R. Jonathan gehören der Schule R. Ismaels an. Beide haben mit der vom Jeruschalmi angeführten Ansicht des R. Jochanan (s. oben S. 2) übereingestimmt, dass vor den vorbereitenden Handlungen jede Annäherung zur Kriegsgefangenen verboten war. Nach der oben angeführten Ansicht Rab's, welche die בעילה ראשונה noch vor jenen Handlungen für gestattet hält,[2]) bezieht sich תחת אשר עניתה auf diese בעילה ראשונה und die Entlassung erfolgt noch vor der Eheschliessung ohne גט. Der Umstand, dass diese Ansicht (die wahrscheinlich der Schule R. Akibas angehört)

---

[1]) Ueber das Verhältnis dieser Sifre-Stelle zur oben angeführten Mechiltha vgl. Jahrb. der jüd. lit. Gesellschaft zu Frankf. a. M. 1908. Zur Einl. in den Midrasch Tannaim zu Deut.

[2]) Dies ist auch die Ansicht des Sifre, wenn man von den spätern Zusätzen absieht (vgl. die in vorherg. Note angeführte Abhandlung).

alle Schwierigkeiten beseitigt, hat wohl den babylonischen Talmud (ebenso Maimon.) bewogen, sich dieser anzuschliessen.

לנפשה für sich selbst, dass sie gehe, wohin sie wolle (vgl. Joseph.). לא תתעמר בה, vgl. weiter 24,7. Das Wort wird verschieden ausgelegt. Nach Onk., Pesch., Jon., T. Jerusch. heisst es: Du sollst keinen Handel mit ihr treiben. Ramban bringt zwei Erklärungen. Die eine, die er selbst aufstellt, nimmt תתעמר wie תתאמר mit 'א und vergleicht es mit dem arab. אמיר (Herr), wovon auch האמרת und האמירך (26,17 f.) abzuleiten sei. Also: Du sollst dich nicht als Herr gegen sie benehmen, sie nicht knechten (so auch Dillmann). Dann bringt Ramban die Erklärung von Raschi im Namen des R. Mose הדרשן, dass im Persischen עמר = שמש sei, was auch im Jerusch. Sabbat IX, 1 bezeugt wird: תמן צווחין לפעלה טבא עמירא[1]). Er zitiert darauf eine Stelle aus einer aramäischen מגלת שושן (Buch Judith?), wo אמירה und עמירה in der Bedeutung „Bewohner" vorkommt (so auch im Arab.).

V. 15. Wenn ein Mann zwei Frauen hat, von denen die eine geliebt und die andere gehasst ist, und es gebären ihm Söhne die geliebte und gehassste und der erstgeborene Sohn der gehassten angehört. 16. So darf er am Tage, da er seinen Söhnen verteilt, was er im Besitze hat, nicht dem Sohne der geliebten zum Nachteile des erstgeborenen Sohnes der gehassten das Erstgeburtsrecht verleihen. 17. Sondern den Erstgeborenen, den Sohn der gehassten, muss er anerkennen, indem er ihm einen zweifachen Anteil an allem, was sich bei ihm vorfindet, gibt, denn er ist der Erstling seiner Kraft, ihm kommt das Recht der Erstgeburt zu.

Ueber den Zusammenhang mit dem vorhergehenden Gesetz vgl. Raschi. Das Recht der Kriegsgefangenen soll gewahrt werden, sie soll nicht als Sklavin behandelt werden; aber ebenso soll man auch die Rechte einer anderen missliebigen Frau nicht verletzen. — אחת אהובה ואחת שנואה. Unsere Weisen finden es auffällig, dass die Schrift ein solches Beispiel gewählt; וכי יש אהובה לפני המקום ויש שנואה לפני המקום. Vor dem göttlichen Rechte ist es doch gewiss nicht von Belang, dass die eine geliebt und die andere gehasst wird. Auf diese Frage antwortet R. Ismael in der Mechilta (im Sifre (ר' שמעון: בדרך ארץ הכת' מדבר שאם יהי' לו שתי נשים סופו להיות אוהב אחת ושונא אחת. Die Thora hat demnach mit diesen Worten die Poly-

[1]) Dort, in Babylonien, nennt man den guten Arbeiter עמירה.

gamie, wenn auch geduldet, so doch missbilligt, gerade wie das Nehmen einer יפת תאר. In der Tat sehen wir, dass die Thora in unserem Abschnitte von anormalen Verhältnissen sprechen will, die das Gesetz zwar gestatten musste, aber dennoch in ihren misslichen Folgen darstellte, und durch Beschränkungen sollte es verhindert werden, dass durch solche Zustände Ungerechtigkeiten entstehen. Zuerst יפת תאר; man folgt der Leidenschaft, es können Gefühle anderer verletzt werden; daher ובכתה — והבאתה. Dann nachdem die Begierde befriedigt, kann die Liebe sich in Hass verwandeln und dieser sich bis zur empörendsten Ungerechtigkeit steigern; daher לא תתעמר — אם לא חפצת בה. Ebenso in unserem Abschnitte: Die Folge von כי תהיינה לאיש שתי נשים ist, dass man die eine liebt, die andere hasst. Dadurch könnte man sich zur Ungerechtigkeit gegen seine eigenen Kinder verleiten lassen; daher לא יוכל לבכר. — (So R. Ismael.) — Der Sifre (סתם ספרי) dagegen und auch der Talmud (Jebamot 23 a) nehmen das אהובה und שנואה als vor Gott geliebt und vor Gott gehasst, und zwar in bezug auf die Ehe. Die Ehe ist legitim oder illegitim. Es wird im Sifre nach und nach abgeleitet, dass jeder בכור, selbst von חייבי כריתות oder מיתות ב"ד, sein Recht nicht verliert. Bloss ein Sohn von einer שפחה oder נכרית wird nicht als Sohn betrachtet (vgl. Jeb. 22 b), da bei diesen nicht כי תהיינה oder וילדו לו angeht (denn die Kinder einer solchen Frau gehören der Mutter an). Durch כי תהיינה, das קידושין bedeutet, wären aber חייבי כריתות ומיתת ב"ד ebenfalls ausgeschlossen, da hierbei אין קידושין תופסין vgl. Jeb. 49 a und Tos. Ketuboth 29 b v. חילולין. Es scheint, dass im Sifre כי תהיינה und וילדו לו zusammen gehört und nur dann das Recht des בכור nicht besteht, wo beides nicht angeht. וילדו לו בנים Bei Töchtern geht das Erstgeburtsrecht nicht an, selbst wenn nur Töchter vorhanden sind (Sifre). והיה ביום הנחילו Die Erbgesetze werden in der Thora nicht direkt gegeben, sondern überall entweder als auf Herkommen beruhend oder als traditionelle Lehren bekannt vorausgesetzt. Zum ersten Male werden in Num. 27,6 ff. bei der Gelegenheit, wo die Töchter Zelofchad's ein Erbteil fordern, einige Erbgesetze vorgetragen, die den Zweck haben, das Erbrecht zu bestimmen für den Fall, dass jemand ohne männliche oder überhaupt ohne Kinder stirbt (vgl. weiter beim Leviratsgesetze). Hier wird ebenfalls das Recht der Erstgeburt als bestehend vorausgesetzt, und es wird bloss bestimmt, dass der Vater dieses Recht nicht schmälern kann. — Aus ביום הנחילו wird in der Mech. (Midr. Tannaim) der Lehrsatz abgeleitet, dass der Vater unter den erb-

berechtigten Kindern einen Sohn vor dem anderen bevorzugen darf, ja er darf auch Einen allein zum Universalerben einsetzen. Wenn jedoch ein בכור da ist, darf er den Anteil des Erstgeborenen nicht verkürzen. In B. batra 130 a findet man darüber eine Kontroverse zwischen R. Jochanan b. Beroka und den anderen Weisen. Die Halacha bleibt wie die hier vorgetragene Ansicht des R. Joch. b. Ber. Doch ist es das. 131 a zweifelhaft, ob dies nur von einem שכיב מרע (Kranken), oder auch von einem בריא (Gesunden) gilt. Da die Frage nicht entschieden ist, so gilt in Chosch. Mischp. 281,5 das Gesetz nur für שכיב מרע. Jedoch ist der Vater nur dann beschränkt, wenn er sein Vermögen als Erbteil vermachen will; dagegen bleibt es jedem überlassen, nach Belieben Schenkungen (מתנות) zu machen (vgl. Cod. Hammurabi § 165). Zu bemerken ist noch, dass unsere Weisen es nicht billigen, dass man einen Sohn vor dem anderen bevorzugt (B. b. 133 b). Auch heisst es in der zit. Mechilta: מנין אתה אומר שאין אדם רשאי ליתן את נכסיו בחייו עד שעה שהוא מת אע"פ שאין ראי' לדבר זכר לדבר והתנחלתם אתם לבניכם אחריכם[1]). Daraus dass hier beim gewöhnlichen Erbteil את אשר יהיה לו steht, während es weiter beim Erstgeburts-Anteil (חלק בכורה) heisst: בכל אשר ימצא לו schliessen unsere Weisen, dass zwar die Söhne alles Vermögen des Vaters erben, sowohl dasjenige, was er im Besitze hat (מוחזק), als auch das, was ihm nach dem Recht zusteht und ihm erst später zukommen würde (ראוי), z. B. Schuldforderungen oder Erbteile, dagegen der בכור nur von dem beim Tode des Vaters in dessen Besitze befindlichen Vermögen פי שנים erhält (Bechorot 52). — לא יוכל וגו' ist nach Maim. im סה"מ 248 (gegen ihn Ramban zu v. 16) kein Verbot (לאו), sondern ein Rechtssatz; er vermag nicht, d. h. er ist nicht berechtigt. Auch Ramban, der es als לאו betrachtet, muss zugestehen, dass אם בִּכֵּר אינו מבוכר, wie Sifre lehrt. In der Mech. sagt R. Elieser: העבודה שהוא יכול אלא שאינו רשאי. Nach Jerusch. B. b. 8,4 (dort R. Eleasar) bedeutet dies, er kann ihm das Erbteil entziehen משום מתנה, wenn er sein Vermögen als Geschenk verteilt (B. batra 126 b), aber nicht משום ירושה. Daraus wäre zu schliessen, dass es selbst משום מתנה wenigstens verboten ist (אינו רשאי); doch meint מראה הפנים, es sei nur מדת חסידות (B. batra 133 b). Indessen spricht der Ausdruck יכול אלא שאינו רשאי

---

[1]) Es soll niemand sein Vermögen verschenken bis zur Zeit, da er dem Tode nahe ist. Wenn auch dies aus der Thora nicht bewiesen werden kann, so wird es dennoch angedeutet in der Stelle: Ihr sollt sie auf eure Kinder nach euch vererben (Lev. 25, 46).

dagegen; vgl. Sifre 72. Vielleicht meint der Jerusch., das שהוא יכול will eben lehren, dass es משום מתנה gestattet ist (es ist eine Möglichkeit vorhanden, nur ist es in der Form von ירושה nicht erlaubt). Jedenfalls scheint in R. Eliesers Worten ein Beweis für die Ansicht des Ramban zu liegen, dass es mit einem לאו verboten ist, חלק בכורה zu entziehen. — כי את הבכור — יכיר. Daraus folgert Sifre (Jebamot 47 a), dass die Erklärung des Vaters genügt, um einen Sohn als Erstgeborenen festzustellen. פי שנים, den Mund von Zweien, d. h. den Teil von Zweien (2. Kön. 2,9; Sach. 13,8), so viel, wie zwei Söhne bekommen würden (Sifre). Aus בכל אשר ימצא לו leitet die Mech. den Lehrsatz ab, dass er vom mütterlichen Vermögen nicht פי שנים bekommt; in B. batra 111 b wird dies von לו משפט הבכורה abgeleitet, vgl. Hirsch. ראשית אונו Aus Mischna Bechoroth 46 lernen wir, dass für נחלה nur der Erstgeborene von väterlicher Seite ein בכור ist; dagegen gilt in bezug auf פדיון בכור (Num. 18,15) der von mütterlicher Seite, der פטר רחם ist, als בכור, (vgl. das.). לו משפט הבכורה lehrt nach Sifre, dass dies ein Recht ist, welches gerichtlich erzwungen werden kann (בכירה יוצאה בדיינים). Nach Mech. ist hier eine Warnung für die Richter, dass sie dieses Recht wahren (Josephus ant. 4,8, 23).

V. 18. Wenn ein Mann einen störrischen und widerspenstigen Sohn hat, der auf die Stimme seines Vaters und auf die Stimme seiner Mutter nicht hört, und sie züchtigen ihn und er hört dennoch nicht auf sie. 19. So sollen ihn sein Vater und seine Mutter ergreifen und ihn zu den Aeltesten seiner Stadt und zum Tore seines Ortes hinausführen. 20. Und sie sollen zu den Aeltesten seiner Stadt sagen: Dieser unser Sohn ist störrisch und widerspenstig, er hört nicht auf unsere Stimme, er ist ein Schlemmer und ein Säufer. 21. Und alle Leute seiner Stadt sollen ihn steinigen, dass er sterbe, und du sollst das Böse aus deiner Mitte wegschaffen, und ganz Israel soll es hören und sich fürchten.

Mehr noch als das Recht der Kinder, muss das Gesetz das Recht der Eltern vor Verletzung durch die Kinder wahren; daher muss der unverbesserliche widerspenstige Sohn getötet werden. Allerdings gehören zur Ausführung dieser Strafe nach der Tradition so viele Vorbedingungen, dass nach einer Ansicht unserer Weisen (Sanhedr. 71 a) dieser Fall niemals vorkam und niemals vorkommen wird. Dennoch aber ist aus diesem Abschnitt zu ersehen, welchen hohen Wert die Thora darauf legt, dass die Kinder

die Autorität der Eltern achten. כי יהיה לאיש בן. Nach unsern Weisen (Mischna Sanhedrin 8,1, vgl. m. Comment. das.), ist hier nicht von einem minderjährigen (קטן) und nicht von einem selbständigen Sohn die Rede, sondern von einem, der eben erst die Reife zu den מצות erlangt hat, und es ist das ganze Gesetz nur für die ersten drei Monate (nach הבאת שתי שערות) und nach zurückgelegten dreizehn Jahren giltig. Auch nach dem einfachen Schriftsinn ist hier nur von einem Sohne die Rede, der noch unter der Aufsicht und der Gewalt der Eltern steht. Einer, der wie der Talmud sich dort ausdrückt, bereits selbst Vater sein könnte (הראוי לקרותו אב), kann nicht mehr als בן bezeichnet werden, der noch unter elterlicher Aufsicht steht. Da andererseits ein קטן nicht strafbar ist, so ergibt es sich von selbst, dass unser Gesetz auf ein bestimmtes Alter beschränkt werden muss. Vielleicht hat die Thora, wie dies bei manchen anderen Gesetzen der Fall ist, die Altersbestimmung den חכמים überlassen, und diese haben, da das ganze Gesetz ein auffälliges (חדוש) ist, dasselbe nur auf die angegebene kurze Zeit beschränken zu müssen geglaubt, wie wir dies auch bei anderen auffälligen Gesetzen finden. סורר ומורה, Jer. 5,23. Die beiden Synonyma haben die Bedeutung „störrisch, widerspenstig" und werden durch das folgende איננו שומע erklärt. Doch bemerkt Sifre, dass nur, wenn der Ungehorsam sich soweit erstreckt, wie dies aus Vergleichung mit dem folgenden v. איננו שומע — זולל וסובא hervorgeht. ויסרו. Merkwürdig ist es, dass die Targumim hier von der traditionellen Erklärung des Sifre und der Mechilta abweichen. Letztere erklären ויסרו als מלקות gleich der Mischna (Sanhed. 8,4). T. Onk. aber übersetzt ומלפן (sie belehren), Jon. ויכסנון (vgl. zu 4,36) von כסס, syr. tadeln, ermahnen (so auch 70 u. Joseph. 4,8, 24). Weiter 22,18 dagegen wird ויסרו mit וילקון übersetzt. Nach dem Talmud wird umgekehrt מוציא שם רע erst von בן סורר durch Wortanalogie (גזרה שוה) abgeleitet. — Aus den hier vorkommenden Determinationen und Anordnungen werden im Sifre und Sanhed. 67 b ff. viele Vorbedingungen abgelernt, ohne welche die Todesstrafe an dem בן סורר ומורה nicht vollzogen wird. זולל וסובא wird mit Hinweis auf Spr. 23,20 als Fleischfresser und Weinsäufer erklärt. וכל ישראל וגו. Wiewohl der סורר ומורה nicht den Tod verdient hat, wird er dennoch als abschreckendes Beispiel und על שם סופו getötet (vgl. Mischna Sanhed. 8,5, Sifre und Mechilta). Nach Sifre und Sanhedrin 88 b können die Eltern, wenn sie dem Sohne vergeben wollen, die Hinrichtung desselben verhindern. — Bei

den alten Griechen und Römern hatte der Vater Gewalt über Leben und Tod der Kinder, bei den Israeliten nicht (Spr. 19,18). Die Stadtleute, nicht die Eltern sollen ihn töten, (ורגמהו כל אנשי עירו); vgl. Spr. 5,11 ff. und אדרת אליהו von הגר"א.

V. 22. Und wenn an einem Manne eine todesschuldige Sünde ist, und er wird getötet und du hängst ihn an ein Holz. 23. So soll sein Leichnam nicht an dem Holze übernachten, sondern an demselben Tage sollst du ihn begraben; denn ein Fluch Gottes ist ein Gehängter, und du sollst nicht dein Land, welches der Ewige, dein Gott, dir als Erbe gibt, verunreinigen.

Trotzdem bei manchen Hinrichtungen, wie bei dem eben erwähnten בן סורר ומורה, ein abschreckendes Beispiel zu geben beabsichtigt wird, soll dennoch nicht, um diesen Zweck desto mehr zu erreichen, der Leichnam längere Zeit an einem Pfahl hängen bleiben, weil dadurch das Land verunreinigt würde.

חטא מות bedeutet nach 22, 26 eine Todsünde, eine Sünde die den Tod verdient. משפט מות (10, 6) ein Todesurteil. חטא משפט מות, Sünde eines Todesurteils, heisst eine Sünde, die ein Todesurteil zur Folge hatte. והומת ותלית gehört zum Vordersatze. Es wird hier nicht die Bestimmung getroffen, dass gewisse Todesstrafen durch Aufhängen verstärkt werden sollen, sondern dies wird vorausgesetzt, da es wohl eine traditionelle Lehre war, die den Richtern überliefert wurde. Es wird hier nur an diese als bekannt vorausgesetzte Lehre eine Warnung geknüpft, die Strafe nicht so zu vollziehen, dass das Land dadurch verunreinigt würde. Nun finden wir allerdings in der Geschichte, dass zur Verschärfung der Todesstrafe der getötete Verbrecher aufgehängt wurde. So 2. Sam. 4, 12 bei den Mördern des איש בשת; Jos. 8,29 beim Könige von 'Ai; das. 10, 26 bei den fünf Königen der Emoriter. Ausserhalb Israels bei פרעה und שר האופים, bei גבעונים und בני שאול und bei אחשורש, (Gen. 40, 22; 2. Sam. 21, 9; Ester 2, 23). Allein aus diesen Beispielen lässt sich für die gewöhnliche Justiz kein Schluss ziehen. Nur so viel sehen wir daraus, dass bei den Israeliten, nicht wie bei den Römern, die Hinrichtung durch Kreuzigung stattfand, sondern dass nur der Hingerichtete nach dem Tode gehängt wurde. Wer aber nach der Hinrichtung gehängt werden soll, darüber besteht eine Kontroverse zwischen den חכמים und R. Elieser in Mischna (Sanhed. 6, 4). Nach ר"א werden alle Gesteinigten aufgehängt, also auch der בן סורר ומורה. (Danach ist der Zusammenhang mit dem

Vorhergehenden einfacher). Nach den חכמים (R. Josua in der Mechiltha) findet dies nur bei מגדף und עובד ע״ז statt. Auch Josephus (4, 8, 24 vgl. indessen 4, 8, 6 beim מקלל) bezieht unser Gesetz auf בן סורר, fügt aber hinzu, dass man auch bei andern zum Tode Verurteilten so verfahre. Dies ist wahrscheinlich eine Ungenauigkeit von Josephus, der das והומת der Schrift auf alle Todesstrafen bezog. — ביום ההוא — לא תלין. Nach unsern Weisen gilt dieses Verbot überhaupt bei jedem Toten (Sanh. 46 b). Wer einen Toten über Nacht liegen lässt, übertritt ein לאו; bloss, wenn es zu Ehren des Toten geschieht, ist es gestattet (Sifre und Sanh. das.). קבר תקברנו ist ein besonderes Gebot. Im Talmud das. ist es zweifelhaft, ob das Begraben die Entwürdigung der Angehörigen verhüten (קבורה משום בזיונא) oder dem Toten Sühne bewirken soll (משום כפרה). Jedenfalls aber wird wegen des Begräbnisses eines מת מצוה selbst einem Hohepriester und Nasir die טומאה erlaubt (Berachot 19 b und Mechilta hier). כי קללת וגו׳ Hierzu sind vielerlei Erklärungen gegeben worden. R. Josua, der von hier ableitet, dass der מגדף nach dem Tode gehängt wird, hat die Stelle erklärt, wie die Mischna und der Sifre dies ausdrücken, mit den Worten: כלומר מפני מה זה תלוי מפני שברך את השם ונמצא שם שמים מתחלל (Warum wurde dieser gehängt, weil er Gott gelästert; so wird der Name Gottes entwürdigt). Hiernach ist אלקים Objekt: Der Gehängte verkündet gleichsam sein Verbrechen, das in der Lästerung G. bestand. Nimmt man קללת als „Geringschätzung“, so kann auch nach den andern Ansichten diese Erklärung beibehalten werden. Denn jedes todeswürdige Verbrechen zeugt von einer Geringschätzung und Verachtung Gottes, und es geziemt sich nicht, dass längere Zeit ein solches Zeugnis öffentlich bestehen bleibe. — Nach Raschi, dem T. Jon. und eine Mischna in Sanhedr. (6, 5) als Stütze dienen kann, heisst קללת ebenfalls „eine Entwürdigung“; der Sinn aber ist, dass durch die Entwürdigung des im Ebenbilde Gottes geschaffenen Menschen zugleich Gott entwürdigt wird (ספורנו sagt: אלקים wird hier die menschliche Seele genannt). Dazu passt aber nicht das folgende ולא תטמא. Nach Raschbam (so auch Luzzatto) ist א׳ hier „Richter“: Der Gehängte bewirkt, dass dem Richter geflucht wird, entweder von Seiten der Verwandten des Verurteilten oder auch von Andern, welche aus falschen mitleidigen Gefühlen das Urteil des Richters kritisieren. Darum soll der Hingerichtete nicht lange dem Auge der Menge ausgesetzt sein; ולא תטמא ist ein zweiter Grund: Es soll nicht dadurch, dass der Tote frei liegt, die טומאה durch Be-

rührung oder durch אהל bewirkt werden. Ibn-Esra nimmt א׳ als Subjekt: Der Gehängte bewirkt einen Fluch Gottes; der Fluch trifft den Ort, der dem Gehängten nahe ist, indem das Land durch ihn verunreinigt wird, daher ולא תטמא. Als Beweis, dass לא תלין nicht zu Ehren des Toten, sondern zu Ehren des Landes geboten sei, führt Ibn-Esra die Stelle in Josua 8, 29 und 10, 27 an, wo auch die Emoriter-Könige abends vom Holze abgenommen und bestattet wurden. Etwas anders Ramban: Denn Gegenstand des Fluches Gottes ist der Gehängte; kein Mensch ist so von Gott verflucht, wie der Verbrecher, der nach dem Tode gehängt werden muss, und damit durch diesen Verfluchten nicht das Land verunreinigt werde, muss derselbe noch vor Nacht bestattet werden. Ramban will damit nicht der Tradition widersprechen, dass man zu Ehren des Toten denselben begraben müsse; er erklärt nur, dass die Schrift gebiete, selbst den schweren Verbrecher zu beerdigen, wie wohl man diesem keine Ehre zu erweisen brauchte; und dies geschehe deshalb, damit das Land nicht verunreinigt werde. (Nach הגר״א ist קללת א׳ = „eine sehr grosse Verachtung", wie שלהבת יה, הררי אל). ולא תטמא lehrt, dass man in Palästina durch הלנת המת noch ein besonderes Verbot übertritt, vgl. Ramban.

β) Gesetze der Liebe zum Nächsten und zu allen Geschöpfen (22,1—12).

Jeder Israelit soll seinem Bruder das verlorene Gut wiederzubringen suchen (1—3). Dem hinfallenden Tiere des Bruders soll man aufhelfen (v. 4). Selbst die Vogelmutter soll man schonend behandeln (6—7). Das Dach des Hauses soll man so schützen, dass nicht jemand davon herabstürze (v. 8). Den Weinberg soll man nicht durch andere Saaten in seinem Wachstum stören (v. 9). Ebenso soll man nicht mit zwei verschiedenen Arten von Tieren pflügen (v. 10) und zwei verschiedene Stoffe zu Kleidern verwenden (v. 11). Die Kleider sollen überhaupt durch herabhängende Schaufäden ausgezeichnet werden (v. 12). V. 5 enthält ein in diesen Rahmen nicht passendes Gebot, worüber zur Stelle.

C. 22, v. 1. Du sollst nicht sehen, wie das Rind deines Bruders oder sein Lamm versprengt sind und dich ihnen entziehen, zurückbringen sollst du sie deinem Bruder. 2. Und wenn dein Bruder dir nicht nahe ist und du ihn nicht kennst, so nimm es auf in dein Haus, und es sei bei dir, bis dein Bruder danach fragt, und

(dann) gib es ihm zurück. 3. Und so mache es mit seinem Esel und so mache es mit seinem Kleide, und so mache es mit jedem verlorenen Dinge deines Bruders, das ihm verloren geht und du findest — du kannst dich nicht entziehen.

Die Vorschrift befindet sich in Kürze Exod. 23,4. — לא תראה in Ex. כי תפגע; aus diesen beiden Ausdrücken wird nach dem Sifre und der Mech.-Exod. die Entfernung, in der man es sieht, auf ein ריס (1. Stadion = 266²/₃ Ellen) bestimmt (B. mez. 33 a). שור אחיך in Exod. שור איבך, welches letztere nach der Ansicht des R. Josia einen Heiden meint. Danach wäre beim Heiden ebenfalls השבת אבדה geboten. Andere Tannaïm sind aber dagegen; ebenso die Mechilta des R. Simon. Dies ist die Ansicht der Tann. und Amoraim im Talmud (B. kama 113 b), vgl. auch Tos. B. mez. 32 b v. ואי לאו (wo ein ספרי zit. wird: שונאו ואפילו שונא עכו"ם). נדחים (Exod. תועה), daraus wird geschlossen, dass man nur dann die Sache als אבדה betrachten darf, wenn kein Zweifel darüber besteht, dass es der Eigentümer absichtlich hingelegt, um es später wieder zu holen. Sonst darf man es nicht nehmen (Sifre, B. mez. 30 b und 25 b). והתעלמת — לא תראה anstatt כי תראה לא תתעלם. Die gewählte Form lehrt nach Sifre und Talmud (das. 30 a), dass man mitunter sich entziehen darf, in dem Falle nämlich, wo man seine eigene Sache auch nicht heimgeführt hätte, z. B. wenn es der Würde des Finders nicht ziemt (זקן ואינו לפי כבודו): denn die Thora verbietet nur, sich zu stellen, als ob man es nicht sähe, nicht aber, es aus andern triftigen Gründen zu unterlassen. Doch wird (das. 30 b) von manchen besonders Frommen erzählt, dass sie mehr taten als das Gesetz verlangt לפנים משורת הדין (vgl. das. u. 24 b Tos.) השב תשיבם lehrt nach Sifre (B. mez. 30 b), dass man es wiederholt, selbst hundertmal, zurückbringen muss. Zugleich wird daraus entnommen, es genüge, wenn man die Sache in das wohlverwahrte Gebiet des Eigentümers zurückbringe, ohne dem Eigentümer davon Anzeige zu machen (das. 31 a). ואם לא קרוב. Du bist nicht verpflichtet in die Ferne zu gehen, selbst wenn der Eigentümer dir bekannt ist. ולא ידעתו, oder wenn du nicht weisst, wer der Eigenthümer ist. אל תוך ביתך. Er darf es nicht in das Haus eines Andern bringen (Sifre). עד דרש אחיך. Nach Sifre und B. mez. 28 a wird dies so gefasst, als wenn אחיך Objekt wäre, דרשהו אם הוא רמאי (forsche nach, ob er ein Betrüger ist). Indessen ist auch nach dem einfachen Sinne zu entnehmen, dass er es nicht jedem Beliebigen geben darf, sondern

nur dem, der sich als der vorher genannte אחיך, d. h. als den Verlierenden legitimiert. Dies geschieht entweder durch סימנים oder durch עדים. Die מציאה lässt man ausrufen nach Jos. (ant. 4, 8, 28) den Ort des Fundes, vgl. aber B. mez. 28 b. והשבותו לו. Nach B. mez. 28b ist dies ein Gebot, dass man dafür sorge, das Gut dem Eigentümer ohne Schaden (etwa durch Fütterungskosten) zu erhalten. Sifre: את עצמו, führe ihn selbst zurück, d. h. wenn er sich selbst verirrt (vgl. Jos. ant. 4, 8, 31) (B. k. 81b). לחמורו, wiewohl dies eine בהמה טמאה ist. — לשמלתו, wiewohl dies weniger wert ist und nicht so leicht wie das Tier dem Untergang ausgesetzt ist. — לכל אבדת, selbst Geräte von geringerem Werte als das Kleid (Rambau). Nach dem Talmud (B. m. 27a) werden aus den hier genannten Gegenständen verschiedene Rechtsgrundsätze abgeleitet. Andere דרשות finden sich im Midr. Tannaim. לא תוכל להתעלם ist noch ein besonderes Verbot.

V. 4. Du sollst nicht sehen, wie der Esel deines Bruders oder sein Rind auf dem Wege liegt und dich ihnen entziehen; aufrichten sollst du sie mit ihm.

לא תראה, ein ähnliches Gebot Exod. 23, 5, wie oben, nur dort ein Gebot (עשה) und hier לא תעשה. חמור אחיך, in Exod. שונאך. — נופלים in Exod. רובץ תחת משאו. Unsere Weisen (Mech. im Midr. Tann. hier und B. mez. 32a) erklären, dass in Exod. das Gebot von פריקה (Abladen von einem seiner Last erliegenden Tiere); hier aber מצות טעינה (Aufladen, wenn die Last herabgefallen ist) enthalten sei. Bei פריקה kommt ausser dem Schaden des Nächsten noch צער בעלי חיים (die Qual des Tieres) in Betracht (B. mez. 31a). Hiernach ist נופלים בדרך so zu erklären, dass auch die Last des Tieres auf dem Wege liegt, und die Thora stellt nur deswegen das Gebot von פריקה, wiewohl es durch קל וחומר aus טעינה geschlossen werden kann, um zu lehren, dass פריקה בחנם וטעינה בשכר (Abladen muss man unentgeltlich; fürs Aufladen kann man Lohn beanspruchen). R. Simon (B. mez. 32a) meint, נופלים kann auch heissen: sie liegen unter der Last, und nur weil es zweimal geboten wird, schliessen wir auch טעינה; daher ist nach R. Simon פריקה auch בשכר. — Indessen ist aus der Mech.-Exod. zu ersehen, dass hierüber eine andere Kontroverse unter den Tannaim bestand. Nach R. Josia sprechen beide Stellen von פריקה (טעינה schliesst er aus קל וחומר, weil dies nicht vom Eigentümer allein bewerkstelligt werden kann; צער בעלי חיים zieht er nicht in Betracht). R. Ismael (nach einer LA.

רשב״י) und R. Jehuda b. Betera setzen die Stelle in Exod. für פריקה, und die in Deut. für טעינה; (vgl. noch Jerusch. B. mez. II,10). והתעלמת, wie oben. — הקם תקים, wie oben השב תשיבם. — עמו. Nur wenn der Eigentümer mitarbeitet, muss man ihm helfen. Eine Ausnahme macht ein Alter oder Kranker, der nicht arbeiten kann (B. mez. 32 a).

V. 5. Es soll nicht sein das Gerät eines Mannes an einem Weibe, und der Mann ziehe nicht an das Kleid einer Frau, denn ein Greuel dem Ewigen, deinem Gotte, ist jeder, der dieses tut.

Dieses Gebot scheint nicht in diesen Zusammenhang zu passen; und dennoch steht es an richtiger Stelle. Zu den Gesetzen der Liebe gehört auch das Gesetz der Schonung der Geschöpfe und der Achtung der von Gott gesetzten Naturordnung (את חקותי תשמרו Lev. 19,19), daher das Gebot von שילוח הקן und von כלאים (vgl. weiter unten). Zur natürlichen Ordnung gehört es aber auch, dass beim Menschen die Geschlechter in ihrer Kleidung und Führung sich unterscheiden. Hier ist eine Missachtung der göttlichen Anordnung, weil sie leicht zu abscheulichen Taten führt, selbst eine Greueltat (תועבה) und noch strenger als bei der vernunftlosen Natur verboten. Eigentlich gehörte also unser Vers vor v. 9, vor den כלאים-Gesetzen; allein die Schrift will zuerst die Gebote stellen, die man dem Menschengeschlechte gegenüber zu erfüllen hat; dann erst folgen die Gebote gegen die anderen Geschöpfe. Die Ordnung unseres Abschnittes ist demnach folgende:

1) Sei wohltätig gegen die Menschen (vv. 1—4).
2) Achte die göttliche Ordnung beim Menschen (v. 5).
3) Schone die Tiere (vv. 6—7).
4) Auch dein Haus soll niemanden zum Schaden bringen (v. 8).
5) Achte die göttliche Naturordnung bei allen Geschöpfen (vv. 9–12).

כלי גבר. Nach Onk. ist dies Bewaffnung mit Kriegswaffen, תקון זין, wie dies auch die als Halacha rezipierte Ansicht des R. Elieser b. Jacob im Sifre und Nasir 59 a unter diesem Ausdruck versteht. Vgl. Joseph. ant. 4, 8, 43, der im Kriege die Kleider zu wechseln verbietet (auffällig!) T. Jon. übersetzt גליין דציצית ותפלין דהנון תקוני גבר (Zizis-Mantel und Tephillin, welche Schmuck des Mannes sind). Diese Ansicht findet sich nicht in den Talmuden

(vgl. Menach. 43 a; Jerusch. Erubin X, 1). Nach den רבנן des R. Elieser b. Jakob ist unter כלי גבר das Kleid eines Mannes zu verstehen, und ist der Kleiderwechsel nur dann verboten, wenn es zu unsittlichen Zwecken geschieht. In der Mech. (d. Mid. Tan.) heisst es ausdrücklich, es sei dies erlaubt מפני גוים ומפני לסטים (um sich vor Heiden oder Räubern zu schützen). Verschiedene Handlungen sind dem Manne verboten, weil es Weibesart ist, vgl. Makkoth 20b, A. sara 29a. Nach Maim. (More III 27) und vielen Andern (vgl. Saalschütz Mos. Recht II, 348) ist unser Gebot gegen götzendienerische Gebräuche gerichtet.

V. 6. Wenn sich dir auf dem Wege, auf irgend einem Baume oder auf der Erde, ein Vogelnest trifft mit Jungen oder Eiern, und die Mutter auf den Jungen oder Eiern ruhet, so sollst du nicht die Mutter samt den Jungen nehmen. 7. Die Mutter sollst du fliegen lassen, und die Jungen sollst du dir nehmen, damit es dir wohl ergehe und du lange lebest.

Wie wohl die Mischna in Berachot 33b (vgl. Talm. das.) es missbilligt, dass man unser Gebot als ein Gebot der Barmherzigkeit Gottes auffasst, da es bloss als ein Befehl (גזירה) betrachtet werden soll, so hat doch bereits Ramban zu unserer Stelle erklärt, die Mischna meint nur, es darf nicht behauptet werden, Gott habe dies geboten, weil er aus Barmherzigkeit die Tiere schonen lassen will, denn Gott will nicht aus Barmherzigkeit gegen die Tiere die Menschen hindern, sie zu ihrem Bedarfe zu gebrauchen; sonst würde er auch das Schlachten der Tiere verboten haben. Der Grund des Gebotes ist vielmehr, dass Gott den Menschen zur Barmherzigkeit (wir fügen hinzu, und zur Gerechtigkeit gegen alle Geschöpfe) anleiten will. Es werden deshalb diese Gebote גזרות genannt, d. h. Befehle, die uns zu guten Sitten anleiten sollen. Maimon. (More III, 48) meint, es seien darüber zwei divergierende Ansichten bei unsern Weisen vorhanden. Die Mischna in Berachot verbietet, für die Gottesgebote einen Grund anzugeben. Maimonides aber folgt einer andern Ansicht (vgl. More III, 26), wonach bei jedem Gesetze im Allgemeinen nach einem Grunde zu forschen ist. Er gibt deshalb als Grund unseres Gebotes צער בעלי חיים an. Man solle die Mutter fliegen lassen, auf dass sie keinen Schmerz empfinde, wenn sie sähe, wie ihre Jungen genommen werden. — Indessen scheint die Verheissung למען ייטב לך, die sich auch im Dekalog beim Elterngebot findet, darauf hinzudeuten, dass man

auch bei den Tieren das Verhältniss der Mutter zu den Jungen in Ehren halte; dies wird aber bei den Vögeln besonders geboten, weil sich bei ihnen die Mutterliebe besonders ausgeprägt zeigt. Wenn man die Mutter fliegen lässt und sich die Jungen nimmt, so hat man das Bewusstsein, dass auch bei den Vögeln die Jungen für die Mutter eintreten, der Mutter mit Aufopferung ihrer selbst die Freiheit verschaffen; wie viel mehr muss daher der Mensch die Eltern achten und lieben. Nach Abarbanel, (so auch Michaelis, Mos. R. III), ist das ein Vogelschutzgesetz. כי יקרא, dazu Sifre (Chullin 139 b) פרט למזומן.— צפור, טהורה לא טמאה. Nur bei herrenlosen Vögeln ist dieses Gebot vorgeschrieben: im Gebrauch seines Eigentums wird der Mensch durch diese Vorschrift nicht beschränkt. Unter צפור sind nur reine Vögel verstanden. והאם. Ob auch beim männlichen Vogel dieses Gesetz angeht, besteht nach der Mechilta eine Kontroverse zwischen R. Elieser und den חכמים (anders im Talmud). Die Halacha ist wie die חכמים, wonach nur bei weiblichen Vögeln dieses Gesetz giltig ist (Chullin 140 b). לא תקח וגו׳ Nach T. Jon. (מעל בניא) wie auch Raschi erklärt; du sollst nicht nehmen die Mutter, während sie auf den Jungen sitzt (So auch Tosefta und Tur J. D. 292). Die Mechilta im Midr. Tann. lehrt dies mit folgenden Worten: כשהיא על הבנים אתה אומר כשהיא על הבנים או לא תקח האם על הבנים כשמועו ת״ל שלח תשלח את האם הא מה ת״ל לא תקח האם על הבנים כשהיא על הבנים (du sollst nicht nehmen die Mutter), während sie auf den Jungen sitzt. Du sagst: „während sie auf den Jungen sitzt"; oder vielleicht (heisst es): „Du sollst nicht nehmen die Mutter samt den Jungen", wie die einfache Wortbedeutung ist? Deshalb heisst es: „Du sollst die Mutter fortfliegen lassen"; daher muss der Satz: „לא תקח וגו׳" erklärt werden: „Du sollst nicht nehmen die Mutter, während sie auf den Jungen sitzt". Die Mischna lehrt (Chullin 141 a) אמר הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים חייב שנ׳ שלח תשלח את האם. Wenn er sagt: Ich will die Mutter nehmen und die Jungen fortfliegen lassen, so ist er (noch) verpflichtet, denn es heisst: Du sollst die Mutter fortfliegen lassen. Dies sagt aber nur wie Maim. H. שחיטה 13,6 lehrt חייב לשלח את האם (er ist noch verpflichtet, die Mutter zu entlassen). Es wäre da nur die מצות עשה zu erfüllen, dagegen könnte die לא תעשה buchstäblich übersetzt werden, wonach man sie nur dann übertritt, wenn man die Mutter samt den Jungen nimmt. Onk. übers. על בניא und auch die Mischna (141 a) sagt על הבנים, nicht מעל wie Jonathan. So sagt auch Maim. ספר המצות (Verb. 306) ebenso ספר החינוך u. A. Der חכם צבי (83) sagt ausdrücklich, man übertritt das

Verbot nur, wenn man die Mutter samt den Jungen nimmt; nimmt man aber bloss die Mutter, so übertritt man eine עשה. Wir haben so übersetzt, weil dies der einfache Wortlaut ist.— שלח תשלח. In Resp. חות יאיר (67) wird zu beweisen gesucht, dass man die Mutter wegschicken muss, selbst wenn man gar nichts nehmen will. Man darf nicht gleichgiltig vorübergehen und gar nichts tun; doch beweist Mecklenburg im הכתב והקבלה, dass dies gegen die ausgesprochene Ansicht vieler ראשונים ist. ואת הבנים תקח. Nach חכם צבי (83) ist dies nur רשות (Erlaubnis), wenn er aber will, kann er Mutter und Junge (אם ובנים) fliegen lassen; doch auch dies ist gegen die Ansicht der ראשונים, wie הכתב והקבלה nachgewiesen, es ist vielmehr das Nehmen der Jungen, auch ein Teil der מצוה, da er ohnedies überhaupt nicht verpflichtet ist, die Mutter fortfliegen zu lassen, vgl. noch חתם סופר 117. Nach der Halacha ist לא תקח וגו׳ ein לאו הנתק לעשה, d. h. ein Verbot, dessen Uebertretung durch Erfüllung eines Gebotes straflos wird. Dies ist die Ansicht der חכמים (gegen R. Jehuda) in Mischna Makkoth 3, 4 (vgl. m. Comment. das.). Danach gebietet v. 7, man solle auch, nachdem man die Mutter samt den Jungen genommen, die Mutter wieder wegfliegen lassen, und dadurch wird die Uebertretung des Verbotes wieder gut gemacht. שלח תשלח אפי׳ מאה פעמים. Wenn die Mutter nach ihrer Entlassung wieder zurückkommt (selbst hundertmal) muss man sie immer wieder entlassen (Chullin 141 a).

V. 8. Wenn du ein neues Haus baust, so sollst du ein Geländer an deinem Dache machen, und du sollst keine Blutschuld in deinem Hause veranlassen, wenn jemand von demselben herabfiele.

Die Liebe zum Nächsten muss sich auch darin zeigen, dass man denselben vor allen möglichen Unfällen zu schützen sucht. Insofern unser Gesetz den Schutz des Menschen bezweckt, hätte man es vor v. 5 neben מצות השבת אבדה erwartet. Allein da die Sorgfalt sich zunächst dem Hause zuwendet, so liegt der Nachdruck darauf, dass jeder sein Haus vom Blute rein halte. Der Mensch, der herabfällt, hat gewiss den Tod verdient; es soll aber nicht dein Haus das Todesurteil vollstrecken. Das Gesetz will also das leblose Haus vor Befleckung mit Blut schützen; daher nach שילוח הקן, das sich auf die lebende Natur bezieht. - כי תבנה וגו׳. Die Pflicht besteht auch bei alten gekauften oder ererbten Häusern. Die Schrift sagt nur, dass man sofort nach dem Baue verpflichtet ist, das מעקה zu machen (Sifre). מעקה von עקה (ar. עקא), abhalten.

לגגך. Das platte Dach war im Orient ein Aufenthaltsort (Jos. 2, 6; 2. Sam. 11, 2). ולא תשים דמים warnt, nichts das Leben Gefährdende in unserem Gebiete zu lassen (B. kama 15b). כי יפול הנופל, dem einfachen Sinne nach wie יומת המת. Unsere Weisen (Sabbat 32a; Sifre) knüpfen aber hieran die implicite in unserem Gesetz enthaltene Lehre, dass man nicht den Tod eines Menschen verschulden darf, wenngleich derselbe den Tod verdient hat; vgl. T. Jon.: דלמא יפול דין דחמי למיפל מניה (es könnte herabfallen einer, dem es herabzufallen gebührt).

V. 9. Du sollst nicht deinen Weinberg mit zweierlei Arten besäen, auf dass nicht abgesondert werden müsse die Fülle des Samens, den du säest, und der Ertrag des Weinbergs.

Die hier vorgeschriebenen Gesetze, nicht Mischungen zweierlei Art vorzunehmen, sind eine Erweiterung der Gebote in Lev. 19,19, wo dieselben mit את חקתי תשמרו eingeleitet werden. חקתי sind, wie schon der Midr. rabba dort erklärt, die von Gott in der Natur getroffene Ordnung. Diese soll der Mensch hüten, sie nicht durch widernatürliche Mischungen stören. Wie gegen die lebende, so hat auch gegen die leblose Natur der Mensch Pflichten zu erfüllen. Im Einzelnen allerdings sind die hierher gehörigen Vorschriften, wie bereits Ramban zu Lev. bemerkt, unergründlich. Joseph. (ant. 4, 8,20) meint, das Gebot wolle den Acker schonen, „denn es ist genug, wenn er den Weinstock ernährt; er soll daher nicht noch mit dem Pfluge umgeackert werden“. Er scheint also auch nicht mehr den Sinn des Gesetzes gekannt zu haben. — לא תזרע כרמך. Im Jerusch. Kilajim 8, 1 befindet sich hierüber eine Meinungsverschiedenheit zwischen R. Josia und R. Jonathan. Nach ersterem ist es nur verboten, zwei verschiedenartige Samen (זרעים) mit dem Weine zusammen zu säen; unser Verbot wäre demnach nur eine für den Weinberg besonders verschärfte Wiederholung des Gesetzes in Lev. 19,19. Wer כלאי זרעים zugleich mit Wein säet, übertritt ein besonderes Verbot, und es ist alles אסיר בהנאה. Nach R. Jonathan aber ist schon e i n e Art Samen im Weinberge verboten. Im Talm. Babli wird die Ansicht des R. Josia rezipiert (vgl. Kidduschin 39 a Tos. v. לא). Schwierig ist die Begründung פן תקדש המלאה וגו׳. Zum Worte תקדש haben wir zwei Uebersetzungen in den Targg.; Onk. übersetzt דילמא תסתאב (es würde unrein werden). Dies entspricht wohl der Erklärung in Jerusch. (das.), die das תקדש mit לא יהי קדש (23,18) vergleicht (vgl. Raschi). T. Jon. übersetzt

דלמא מתחייב יקידתא, entsprechend der Erklärung des R. Chanina im Jerusch.: פן תוקד באש (es müsste verbrannt werden); (in Babli Kidduschin 56 a sagt dies Chiskia). Ibn Esra bringt im Namen des Menachem b. Saruk, dass קדש die Bedeutung „sich vermischen“ habe, indem er sich auf ולא יהיה קדש beruft. Indessen hat קדש nur die Bedeutung „abgesondert sein“, daher „geweiht sein“. Wir nehmen es daher im ursprünglichen Sinne: es wird abgesondert werden müssen, und zwar zum Verbrennen. Es mag wohl die Tradition gelehrt haben, dass solche wider Gottes Gesetz hervorgekommene Gewächse zu Ehren Gottes verbrannt werden müssen, gleichwie manches Banngut (חרם) vernichtet ward (vgl. 13,17 f.); daher der Ausdruck פן תקדש. Die zweite Frage ist: was ist המלאה? Die Accente verbinden es mit הזרע (= המלאה מלאת הזרע, vgl. Jos. 3,14 הארון הברית) und auch die Targumim übersetzen דמעת זרעא (vgl. auch Ewald 290 e Note 4). Die Uebersetzung דמעה bedeutet nach dem Samarit. „das Beste“ (חלב, vgl. Magazin f. d. Wissensch. des Judent. 1886 S. 55, ferner T. Jon. zu Jer. 2,3). Allerdings bedeutet דמע überall in der Mischna die Hebe (תרומה), und auch im T. Jon. zu Jer. hat es diese Bedeutung. Da ferner in Exod. 22,28 מלאתך ודמעך zusammen steht, und Onk. dort בכורך ודמעך, Jon. בכורי דמעת זרעא פירך ובכורי חמר נעוך übersetzt, so wäre man geneigt, unter דמעת זרעא der Targumim die Erstlinge (בכורים) oder תרומה zu verstehen. Dann wäre nach Onk. die תרומה unrein und nach T. Jon. zu verbrennen. Allein es ist kein Grund vorhanden, warum gerade die תרומה oder בכורים unrein werden soll. Es wäre dies auch ausserdem nicht in Uebereinstimmung mit der Halacha. Es scheinen daher die Targg. hier unter דמעה (die Erstlingsfrucht) die ganze Frucht verstanden zu haben, und sie wollten nur sagen, dass sofort die Frucht, die hervorwächst, verboten ist, selbst die Erstlingsfrucht, die Gott geweiht wird, würde unrein und müsste verbrannt werden; um so weniger darf man die spätere Frucht zum Genusse der Menschen verwenden.

Nach dem Talmud in Pesachim 25 a dagegen ist המלאה von הזרע zu trennen: תרי קראי כתיבי כתיב המלאה וכתיב הזרע הא כיצד זרוע מעיקרו בהשרשה זרוע ובא הוסיף אין לא הוסיף לא.*) Hiernach versteht man unter

*) Zwei Ausdrücke stehen geschrieben. Es heisst: „der Zuwachs“ und es heisst: „die Aussaat“. Wie ist dies zu verstehen? War es von vornherein zusammengesäet (der Wein und die andere Saat), dann wird alles verboten, sobald es Wurzeln geschlagen. War aber etwas in erlaubter Weise gesäet, und es kommt erst nachher eine andersartige Saat

המלאה den Zuwachs; הזרע ist die Aussaat; dann sind in diesem Satze drei verbundene Substantiva: המלאה, הזרע, ותבואת; das ו copul. steht, wie oft, nur vor dem letzten Substantiv. Vielleicht ist dann besser תקדש als 2. Person (du möchtest heiligen) zu nehmen. Nach Dillmann ist המלאה = das Volle, was dann durch die Apposition הזרע — ותבואת הכרם erklärt wird. Wir haben jedoch nach den Akzenten und den Targumim übersetzt. המלאה „Die Fülle" ist danach der volle Ertrag. כלאי הכרם ist nach dem Thoragesetze nur in Palästina verboten; doch haben die חכמים wegen der Wichtigkeit dieser Vorschrift dieselbe auch für das Ausland angeordnet.

V. 10. Du sollst nicht mit Rind und Esel zusammen pflügen.

Es sind, wie Sifre und Mischna Kilaim 8, 2ff. erklären, auch andere zwei Arten von Tieren verboten, und nicht nur das Pflügen, sondern auch das Zusammenbinden zu irgend einer Arbeit oder zum gemeinschaftlichen Lastenziehen. Zusammenführen ohne Arbeit oder Last ist nicht verboten (nach Raschi, gegen ב"ה J. D. 297 vgl. הכתב והקבלה). Nach Rambam H. Kilajim 9, 8 ist es nach der Thora nur mit solchen zwei Arten, von denen eine unrein und eine rein ist, verboten, und nur die Sopherim haben dieses Verbot für allerlei Arten angeordnet, jedoch ist רא"ש gegen diese Ansicht, vgl. כסף משנה das. — Josephus (ant 4, 8, 20) sagt auch: Das Land darf nur mit Tieren einerlei Art gepflügt werden. Allerdings unterscheidet Josephus niemals zwischen Thora- und Sopherim-Verbote. In Lev. 19, 19 steht nur das Verbot von הרבעה, und mag unser Verbot als Vorbeugungsbestimmung zum הרבעה-Verbot gegeben worden sein.

V. 11. Du sollst kein falsches Gewand aus Wolle und Leinen zusammen anziehen. 12. Schnüre sollst du dir machen an die vier Ecken deines Kleides, mit welchem du dich bedeckst.

Das Verbot von שעטנז ist ausführlich zu Lev. 19, 19 besprochen. Gegen Joseph. (ant. 4, 8, 11), der den Grund des Verbotes darin findet, dass die Priesterkleider aus Wolle und Leinen gemacht waren, glaubten wir, dass vielmehr in der Kleidung des Israeliten das Naturgesetz Gottes, wonach die Arten geschieden sein sollten, zum Ausdruck gebracht werden müsse, damit ihm auch das Kleid die Lehre erteile, sich von allem Naturwidrigen fern zu

---

hinzu (in verbotener Weise), da wird nur der Zuwachs verboten, und zwar (wie der Talmud dort sagt), wenn der Zuwachs mindestens ein Zweihundertstel der früher vorhanden gewesenen erlaubten Saat beträgt.

halten. Allein nicht nur negativ durch Fernhalten von שעטנז soll das Kleid an das göttliche Gesetz erinnern, sondern auch positiv durch die Schaufäden (גדילים תעשה לך). Das Wort שעטנז haben wir zu Lev. als „falsches, unechtes Gewand“ erklärt. צמר ופשתים ist die Erklärung des Wortes שעטנז. Ueber die traditionelle Erklärung שוע טוי ונוז s. zu Lev. (Nidda 61b, Ramban zu Lev.). Daraus dass hier לא תלבש und in Lev. לא יעלה עליך (du sollst dich nicht damit bedecken) steht, schliessen unsere Weisen, dass die Decke nur dann verboten ist, wenn sie, wie das Anziehen, הנאת הגוף (Erwärmung) bewirkt (Sifre, Jebam. 4b). גדילים וגו׳. Das ausführliche Gebot in Num. 15,37 ff. enthält zugleich die Bedeutung וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה׳ (man soll, wenn man sie sieht, an alle Gottesgebote denken). Der Ausdruck גדילים von גדל (aram. drehen, flechten) bedeutet „Schnüre“. Eine Schnur entsteht durch Zusammendrehen oder Flechten mehrerer einzelner Fäden. Als man noch תכלת hatte, wurde ein חוט תכלת um לבן herumgedreht. Dagegen Num. ist von ציצת-Schaufäden und פתיל-Faden die Rede. Es muss daher nach der Tradition die herabhängende Schnur zum Teil גדיל, zusammengedreht sein, zum Teil aus frei herabhängenden Fäden (פתיל) bestehen (Menachot 39a). על ארבע כנפות. Ein Kleid von weniger als vier Ecken ist frei von ציצת. כסותך אשר תכסה בה. In Menachoth 41a befindet sich eine Meinungsverschiedenheit darüber, ob ציצת חובת גברא, wonach nur ein Kleid, das man anzieht, ציצת-pflichtig ist (so bleibt die Halacha), oder ציצת חובת טלית und auch Kleider, die im Schranke liegen (כלי קופסא), mit ציצת versehen sein müssen. Nach letzterer Ansicht ist אשר תכסה בה so zu verstehen, dass das Kleid zum Bedecken bestimmt ist; ausgeschlossen sind dann nur etwa die Totenkleider. Aus dem Zusammenhange (סמיכות) schliessen wir, dass durch das Gebot von ציצת das Verbot von שעטנז verdrängt wird, dass man also an ein leinenes Kleid wollene ציצת (d. h. תכלת) anknüpfen darf (vgl. T. Jon. und Jebam. 4ab). Doch haben die Rabbinen dies verboten, damit man auch nicht bei solchem Kleide, das eigentlich frei von ציצת ist (כסות לילה), das שעטנז-Verbot übertrete (Menachot 40 Sabbat 25b). Onk. übers.: כרוספדין ebenso im neuen T. κράσπεδον (Matt. 23, 5).

γ) Gesetze über die Heiligkeit der Ehe (22,13—23,9).

Die Ehe ist eine geheiligte Institution, die weder der Mann noch das Weib verletzen darf. Wenn der Mann durch falsche Anschuldigung seine Frau in bösen Ruf bringen will, soll er

Geisselung und Geldstrafe erleiden (22, 13—19). Hat sich aber die Anklage als wahr erwiesen, so wird die Frau gesteinigt (20—21). Wenn eine verheiratete Frau mit einem Manne Ehebruch treibt, so werden beide getötet (v. 22). Bei einer verlobten Jungfrau ist auf dieses Verbrechen Steinigung gesetzt; doch soll, wo der Jungfrau Gewalt angetan worden und sie nicht durch Schreien Hilfe erlangen konnte, der Mann allein sterben (23—27). Wer einer nichtverlobten Jungfrau Gewalt antut, muss ein Strafgeld dem Vater entrichten und die Frau heiraten (28—29). Es ist verboten die Stiefmutter zu heiraten (23, 1). Gewisse Personen dürfen keine Ehe mit Israeliten eingehen, nämlich Entmannte (v. 2), die in Blutschande Erzeugten (v. 3), Ammoniter und Moabiter (4—7), Edomiter und Aegypter bis zum dritten Geschlecht (8—9).

Kap. 22, v. 13. Wenn ein Mann ein Weib nimmt und ihr beiwohnt und sie dann hasst, 14. Und über sie eine Anschuldigung von Worten aufstellt und einen bösen Namen über sie ausbringt, indem er spricht: dieses Weib habe ich genommen, und ich nahete mich ihr, fand aber bei ihr keine Jungfräulichkeit; 15. So sollen der Vater der jungen Frau und ihre Mutter nehmen und hinausbringen die Jungfrauzeichen der jungen Frau zu den Aeltesten der Stadt ans Tor. 16. Und der Vater der jungen Frau soll zu den Aeltesten sprechen: Meine Tochter habe ich diesem Manne zum Weibe gegeben, und er hasst sie, 17. Und siehe, er stellt eine Anschuldigung von Worten auf, indem er spricht: „Ich habe bei deiner Tochter keine Jungfräulichkeit gefunden", dies aber sind die Jungfrauzeichen meiner Tochter; und sie sollen das Tuch vor den Aeltesten der Stadt ausbreiten. 18. Und es sollen die Aeltesten dieser Stadt den Mann nehmen und ihn züchtigen. 19. Und sie sollen ihn um hundert Silberschekeln bestrafen und sie dem Vater der jungen Frau geben, weil er einen bösen Namen über eine israelitische Jungfrau ausgebracht hat, und ihm soll sie zum Weibe bleiben, er kann sie sein Lebenlang nicht entlassen.

Die Achtung der göttlichen Naturgesetze, welche in den כלאים-Geboten vorgeschrieben ist, soll auch die Wahrung des göttlichen Sittengesetzes zur Folge haben. So sagt schon Joseph. (ant 4, 8, 20): Man solle die verschiedenartigen Tiere nicht miteinander paaren, weil dies dazu führen könnte, dass die Menschen ihr eigenes Geschlecht entehrten. Daher reiht sich an die כלאים-Gesetze eine Gesetzesgruppe über die Heiligkeit der Ehe, der

Hauptstütze des Sittengesetzes. כי יקח וגו׳. Darunter ist die Antrauung (אירוסין) verstanden, wodurch die Frau des Mannes Eigentum insofern wird, dass ihre Untreue als vollständiger Ehebruch gilt, der noch schärfer bestraft wird, als der Ehebruch einer vollständig Verheirateten, s. weiter v. 21. ובא אליה. – In Kethuboth 46a (vergl. 45 b und Sifre) befindet sich in Bezug auf die Erklärung unseres Abschnittes eine Kontroverse zwischen R. Elieser b. Jacob und den חכמים (im Sifre R. Akiba und R. Ismael). Nach R. Elieser b. Jacob (vergl. Ramban zu v. 17) ist der ganze Abschnitt im buchstäblichen Sinne zu nehmen (דברים ככתבן). Es war, wie Ramban sagt, früher Gebrauch in Israel, dass Zeugen, welche שושבינין (Brautführer) genannt wurden, das Tuch mit dem Blute, dem Zeichen der Jungfräulichkeit, besichtigten. Unser Abschnitt setzt voraus, dass die Eltern der Braut das Tuch aufbewahrten, ובא אליה ist dann buchstäblich zu nehmen, dass der Mann auf Grund seiner Wahrnehmungen die Anklage gegen seine Frau erhebt. Darum sagt R. Elieser b. Jacob לא נאמרו דברים הללו אלא כשבעל (diese Worte setzen die Beiwohnung des Mannes voraus). Allerdings ist die in v. 21 angeordnete Bestrafung der Frau nur möglich auf Grund von Zeugenaussagen, die ihren Ehebruch nach den אירוסין konstatieren. Aber auch die Strafe des Mannes, falls er die Unwahrheit behauptet, erfolgt nach Maimon. H. נערה 3, 6 (vgl. Keth. 46a) nur dann, wenn er Zeugen vorgebracht und diese als falsche überführt worden sind (נעשו זוממין). Indessen ist nach R. Elieser b. Jacob in dem einfachen Sinne der Schriftworte bloss die Anklage aus persönlicher Wahrnehmung enthalten. Die חכמים aber verstehen das ובא אליה ebenso, wie das folgende ופרשו השמלה, bildlich: „er erhebt eine Anklage gegen sie auf Grund von Zeugenaussagen“ ובא אליה בעלילות (er kommt über sie mit Anschuldigungen). R. Jehuda sagt sogar: Der Mann wird nur bestraft, wenn er falsche Zeugen gemietet, die den Ehebruch der Frau bezeugen sollten (Keth. 46 a). ושם לה, in v. 17 ושם ohne לה, er macht (legt an) in Bezug auf sie. עלילות דברים, nach Onk. תסקופי מילין, d. h. Anklagen, Anschuldgiungen, vgl. Sifre-Deut. 349: תריבהו על מי מריבה סקיפנטיה נסתקפה לו. Es scheint also das Wort תסקופי aus dem griechischen συκοφαντία gebildet zu sein, das auch „Verleumdung, verleumderische Anklage“ bedeutet. עלילה ist vom aram. עלה „Vorwand zur Anklage“ (Dan. 6, 5; 6) abzuleiten. Im Talmud oft עילה מצא, er fand einen Vorwand (B. kama 13, Nasir 20) LXX: προφασιστικοὺς λόγους. בתולים, Zeichen der Jungfräulichkeit.

אבי הנערה. Das Wort הנערה steht in der ganzen Thora ohne ה׳ geschrieben, mit Ausnahme von v. 19. Nach Kethub. 44 b will dieses נערה, das (plene) מלא geschrieben ist, lehren, dass sonst, wo es defekt (חסר) steht, auch eine Minderjährige (קטנה) darunter verstanden ist. Es ist dies auch begreiflich, da נער commune für Knaben und Mädchen gebraucht wird und ein Knabe in dem Alter, in welchem ein Mädchen bereits eine נערה ist (zu 12 Jahren) noch als קטן betrachtet wird. Jedenfalls spricht nach der Tradition unser Gesetz nur von einer נערה, nicht קטנה und nicht von einer בוגרת, einer vollends Selbständigen (6 Monate nach Eintritt der Pubertät); Maimon. H. נערה 3, 2. והוציאו את בתולי; nach dem einfachen Sinne das Tuch mit dem Blute; nach der bildlichen Auffassung: את כשרי בתוליה, die Beweise der Jungfräulichkeit, d. h. die Gegenzeugen. Aus את בתי נתתי לאיש הזה wird die Lehre abgeleitet, dass der Vater das כסף קידושין (Trauungsgeld) seiner Tochter erhält, so lange sie eine קטנה oder נערה ist (Kidd. 3 b). ופרשו השמלה. Nach R. Jsmael im Sifre bildlich „sie sollen die Sache klar legen, beweisen". Die Mehrzahl ופרשו bezieht sich auf Vater und Mutter, mit denen v. 15 beginnt; jedoch die Rede vor den Aeltesten wird vom Vater allein vorgebracht. ויסרו אתו; das ist nach den Targg., Sifre und Talmud (auch Joseph. 4, 8, 23) die מלקות-Strafe. מוציא שם רע macht hierin eine Ausnahme von anderen strafbaren Taten, dass dies mit zwei Strafen, Geisselung und Bezahlung, (לוקה ומשלם) geahndet wird. מאה כסף. Die Strafsumme ist, wie Ramban bemerkt, das Doppelte der כתובה (מוהר), welche 50 Schekel beträgt; denn da der Mann seine Frau um die כתובה bringen wollte, (denn sonst hätte er sie einfach durch גט fortschicken können) so muss er zur Strafe das Doppelte bezahlen. על בתולת ישראל. Der Ausdruck weist, wie Sifre bemerkt, darauf hin, dass er gewissermassen alle Jungfrauen Israels beschimpft hat. לא יוכל לשלחה; wenn er sie fortschickt, muss er sie wieder zurücknehmen. Es ist ein לאו הניתק לעשה. S. oben S. 19.

V. 20. Wenn aber diese Sache wahr ist, es ist keine Jungfräulichkeit bei der jungen Frau gefunden worden. 21. So soll man die junge Frau an den Eingang ihres Vaterhauses hinausführen, und die Männer ihrer Stadt sollen sie steinigen mit Steinen, so dass sie sterbe, denn sie hat eine Schandtat verübt in Israel, indem sie im Hause ihres Vaters Unzucht trieb, und du sollst das Böse aus deiner Mitte fortschaffen.

ואם אמת. Es muss zugegeben werden, dass die Sache noch

nicht als wahr erwiesen ist, wenn die Eltern nicht durch Vorzeigung der Zeichen die Lügenhaftigkeit der Anklage nachweisen können. Wenn nun eine Todesstrafe nur durch Aussage von zwei Zeugen bewirkt werden kann (17, 6), so muss auch hier durch zwei Zeugen ihre Schuld festgestellt werden. Schwierig ist nur, dass nach dem einfachen Sinn der Schriftworte die Frau selbst dann gesteinigt wird, wenn sie als Ledige (פנויה) Unzucht getrieben, während nach der Tradition nur, wenn sie nach der Verlobung Ehebruch verübt, die Todesstrafe verhängt wird. In der Tat lehrt auch die Schrift, dass nur נערה מאורסה שזנתה mit סקילה bestraft wird (v. 23 f.); dagegen trifft eine פנויה gar keine Strafe (Exod. 22, 15). Die neuern Ausleger wollen nun hier den Grund der Bestrafung darin finden, dass das Mädchen den Gatten betrogen hat, indem sie sich als Jungfrau ausgegeben, was sie nicht war. Es ist aber erstens kaum anzunehmen, dass ein solcher Betrug mit Todesstrafe geahndet werden sollte; sodann sagt ja die Schrift ausdrücklich, dass sie wegen der Schandtat des זנות gesteinigt wird (כי עשתה נבלה בישראל לזנות). Es muss also mit unsern Weisen angenommen werden, dass sie nur dann die Todesstrafe erleidet, wenn nachgewiesen wird שזנתה לאחר אירוסין. Warum aber sagt die Schrift dies nicht ausdrücklich? Einfach deshalb, weil dies nach der ganzen Darstellung des Gesetzes vorausgesetzt werden kann. Es ist die Rede von einer נערה, die bereits verheiratet ist. Das ganze נערות-Alter dauert sechs Monate. Da nun gewöhnlich die Zeit der אירוסין mindestens zwölf Monate dauerte (Kethub. 57 a), so muss sie noch vor dem Eintritt des נערות-Alters verlobt worden sein. Da es nun aber selbstverständlich ist und ausserdem allgemein bekannt gewesen sein mochte, dass eine Minderjährige (קטנה) wegen ihrer Handlungen nicht bestraft werden kann, so muss jeder Leser unserer Stelle sich sagen, dass die Frau nur dann bestraft wird, wenn nachgewiesen wird, dass sie als Grossjährige (גדולה) זנות getrieben hat. In dieser Zeit aber war sie nach der Voraussetzung schon eine Angetraute (ארוסה). Es war deshalb nicht nötig, dass die Schrift dies ausdrücklich erkläre, umsoweniger, als sich dies aus anderen Gesetzen der Thora notwendig ergibt. Vgl. Lev. II 90. אל פתח בית אביה dies ist nur als מצוה gesagt; die Strafe tritt aber auch dann ein, wenn sie keinen Vater hat, oder wenn ihr Vater kein Haus hat (Keth. 44 a). נבלה בישראל. Sie hat ganz Israel eine Schmach angetan (ספרי). לזנות בית אביה. Sie hat auch gegen ihr väterliches Haus ein Verbrechen begangen. Deshalb wird נערה המאורסה

härter bestraft als eine bereits Verheiratete (נשואה), weil letztere nur gegen ihren Gatten, erstere aber auch gegen die Eltern gefrevelt hat; vgl. מקלל אביו ואמו.

V. 22. Wenn ein Mann dabei betroffen wird, dass er einer von einem andern geehelichten Frau beigewohnt, so sollen sie beide sterben, der Mann, welcher der Frau beiwohnt, und die Frau, und du sollst das Böse aus Israel fortschaffen.

כי ימצא bedeutet nach Sifre בעדים, durch Zeugen. Die Todesstrafe bei einer נשואה ist nach Sifre, T. Jon., Sanhedr. 52b, Erdrosselung (חנק). Die Wiederholung והאשה — האיש lehrt nach Sifre, dass auch an dem Einzelnen die Todesstrafe vollzogen wird, selbst wenn der Andere als קטן (resp. קטנה) nicht strafbar ist.

V. 23. Wenn ein jungfräuliches Mädchen einem Manne verlobt ist, und es trifft sie ein Mann in der Stadt und wohnt ihr bei. 24. So sollt ihr Beide an das Tor jener Stadt hinausführen und sie steinigen mit Steinen, dass sie sterben, das Mädchen, weil sie in der Stadt nicht geschrieen hat, und den Mann, weil er das Weib seines Nächsten geschwächt hat, und du sollst das Böse aus deiner Mitte fortschaffen.

נער ohne ה' ist nach der Halacha auch eine קטנה (Sanh. 66b), wobei natürlich den Mann allein die Strafe trifft. בעיר, אלו לא יצאת בעיר, לא היה מסתקף לה, wäre sie nicht in die Stadt hinausgegangen, so wäre ihr dies nicht begegnet. Zu מסתקף vgl. T. Jon. zu Num. 5, 15, von סקף „anklagen" (oben S. 25) dann „eine Strafe über Jemand verhängen." בעיר wäre sonst überflüssig, es könnte auch בבית sein. Wie Ramban schon bemerkt, ist בעיר und בשדה nicht genau zu nehmen; sondern eine Vergewaltigte (אנוסה) ist in der Stadt auch straffrei, geschah es ברצון (mit ihrer Einwilligung), so ist sie, wenn auch auf dem Felde, ח״ב. Nur ist auf dem Felde, wo sich keine Menschen zur Hilfe bereit finden, anzunehmen, dass sie אנוסה war, während in der Stadt in der Regel ברצון anzunehmen ist. Sifre bemerkt hier, dass selbst מזיד nur durch עדים והתראה verurteilt werden kann. Es muss aber nach dem Talmud der Verbrecher die Verwarnung (התראה) angenommen haben, indem er אף על פי כן (trotzdem will ich es tun) sagt (vgl. Sanhed. 81b und 41a). Hiernach ist, wie schon Mecklenburg in הכתב והקבלה bemerkt, unsere Stelle schwer zu verstehen. Wie kann die נערה in der Stadt, weil sie

nicht geschrien hat, des Todes schuldig sein, wenn sie nicht verwarnt war und die התראה angenommen hat. Hat sie aber trotz der Warnung das Verbrechen begangen und sogar erklärt, dass sie es mit dem Bewusstsein tut, den Tod dadurch verdient zu haben, was würde dann das Schreien zu bedeuten haben. Diese Frage wird von Mecklenburg und Hirsch zu beantworten gesucht. Man kann vielleicht sagen, dass erst daraus, dass die Thora bestimmt hat, dass שוגג und אונס nicht strafbar sind, die Folgerung sich ergibt, dass keine Strafe ohne התראה erfolgen kann, weil ja immerhin die Möglichkeit vorhanden ist, dass der Sünder es בשוגג oder באונס getan hat, da selbst ein Gelehrter, der nach R. Jose b. Jehuda keiner התראה bedarf, nach der Ansicht der חכמים in jenem Augenblicke möglicherweise der Strafbarkeit seiner Tat sich nicht bewusst sein mochte. Die Thora musste deshalb zuerst den Grundsatz aufstellen, dass רצון strafbar, אונס aber frei ist. Hierbei musste gesagt werden, dass auch dies als רצון betrachtet wird, wenn der Verbrecher zwar gezwungen handelt, aber durch Schreien im Stande wäre, sich vom Zwange zu befreien. Wenn also zwei Zeugen die Tat sehen, die nicht zu helfen vermögen, so können sie die נערה, der Gewalt angetan wird, warnen, dass sie um Hilfe schreien müsse, um sich zu retten, sonst wäre sie als freiwillige Verbrecherin חייב מיתה. Sagt sie אף על פי כן, dann ist sie trotz des Zwanges todesschuldig. Wiewohl ein solcher Fall von חיוב מיתה kaum einmal vorkommen dürfte, so ist dennoch die Theorie, dass sie als רצון betrachtet wird, in vielfacher Beziehung von praktischer Wichtigkeit, namentlich in Bezug auf איסור לבעלה. Die Lehre von התראה mochte erst später als Consequenz der Lehre אונס רחמנא פטריה mündlich überliefert worden sein, wiewohl der Talmud sie an verschiedene Schriftverse anlehnt. אשר ענה. Wiewohl ענה gewönlich nur bei אונס steht, so wird hier dennoch auch dieser Ausdruck gebraucht, weil, wie Ramban bemerkt, die Frau tatsächlich gezwungen ist und nur, weil sie nicht schreit, als schuldig betrachtet wird. אשת רעהו wird in der Thora auch die ארוסה genannt, vgl. Gen. 29, 21; Joel 1, 8. Josephus (ant. 4, 8, 23) fasst unsern Fall als eine Ueberredung auf (unrichtig!).

V. 25. Wenn der Mann aber das verlobte Mädchen auf dem Felde trifft und der Mann sie ergreift und ihr beiwohnt, so soll der Mann, der ihr beigewohnt hat, allein sterben. 26. Aber dem Mädchen sollst du nicht das Geringste tun, dem Mädchen haftet

keine Todsünde an; denn wie wenn jemand sich über seinen Nächsten erhebt und ihn ermordet, so ist diese Sache. 27. Denn auf dem Felde hat er sie getroffen, hat auch das verlobte Mädchen geschrieen, gab es keinen Retter für sie.

Den Grundsatz, dass אונס von jeder Strafe frei ist, drückt die Schrift so aus, dass es so betrachtet wird, wie wenn jemand gegen seinen Willen ermordet wird, wo doch gewiss der Ermordete ganz schuldlos ist. אונס (Zwang) ist also nicht wie שוגג (Irrtum), wobei immer eine Fahrlässigkeit vorhanden und deshalb irgend eine Sühne (Sündopfer oder Exil) nötig ist. Doch kann hier nur von solchem אונס die Rede sein, bei dem überhaupt eine Befreiung und Rettung unmöglich war; dagegen in den Fällen, wo man durch Preisgebung des Lebens sich vor dem Verbrechen bewahren kann, da ist es bei Götzendienst, Blutschande und Mord Pflicht, sich lieber töten zu lassen, als das Verbrechen zu begehen (יהרג ואל יעבור). Wer dies nicht tut, ist nach ראב״ד ebenso wie מזיד zu betrachten und חייב מיתה (vgl. חידושי ר״ן zu Sanh. 61 b); nach רמב״ן und A. dagegen hat er zwar ein Verbot ולא תחללו את שם קדשי (Lev. 22, 32) und das Gebot von קדוש השם übertreten, ist aber als אונס nicht strafbar. — Dass nun bei Mord das Gesetz יהרג ואל יעבור vorschreibt, lehrt nach Pesachim 25 b schon der einfache Verstand (סברא) und dass dies auch bei גלוי עריות (Incest) geboten ist, das lernen wir aus unserer Stelle, wo ג״ע mit Mord verglichen wird. Bezüglich עבודה זרה lehrt dies eine andere Schriftstelle, vgl. zu Lev. 22, 32.— ואין מושיע לה Daraus schliesst der Talmud, dass falls ein Retter vorhanden ist, er in jeder möglichen Weise die נערה befreien muss, und wenn es nicht anders geht, auch durch Tötung des Verfolgers. Dasselbe gilt auch für den Fall, dass einer den andern verfolgt, um ihn umzubringen. (Sanh. 73a). Höchst auffällig ist hier eine Bemerkung des T. Jon. zu v. 26: לית לעולמתא דין קטול אלהן גברא יפטרינה מיניה בגיטא. Die אנוסה würde also hiernach von ihrem Manne durch גט entlassen werden müssen. Dies ist aber gegen die unbestrittene Halacha im Talmud, wonach nur die Frau eines כהן auch als אנוסה ihrem Manne verboten ist; dagegen kann eine אשת ישראל שנאנסה bei ihrem Manne verbleiben. Der Kommentator zum T.-Jon. meint, dass man immerhin zweifeln muss, ob sie geschrieen hat oder nicht; daher ist sie zwar nicht todesschuldig, weil sie möglicherweise geschrieen hat, doch ist sie wegen des Zweifels אסורה לבעלה. Allein warum soll man sie nicht

erlauben wegen חזקת היתר und חזקת כשרות? Mecklenburg will T. Jon. dadurch rechtfertigen, dass nach seiner Ansicht תחילתה באונס וסופה ברצון verboten ist (vgl. Kethuboth 51b).

V. 28. Wenn ein Mann ein jungfräuliches Mädchen findet, das noch nicht verlobt war, und ergreift sie und wohnt ihr bei, und sie werden betroffen. 29. So soll der Mann, der ihr beigewohnt hat, dem Vater des Mädchens fünfzig Silberschekel geben, und ihm soll sie zum Weibe werden, weil er sie geschwächt hat, er darf sie sein Lebenlang nicht entlassen.

Das Gesetz in Exod. 22, 15 spricht von מפתה, unsere Stelle von אונס. Nach der Mischna (Keth. 39a) hat מפתה die Wahl, entweder die Frau zu heiraten oder fünfzig Schekel zu zahlen, der אונס aber muss קנס zahlen und die Frau heiraten (vgl. הכתב והקבלה zu Exod. 22, 15). Der einfache Wortsinn in Exod. scheint aber zu sein, dass auch für den מפתה es wenigstens eine מצוה ist, dass er sie heirate; allein da er sie sofort entlassen könnte (denn bei מפתה ist nicht geboten: לא יוכל שלחה), so kann er jedenfalls nicht zu dieser מצוה gezwungen werden. Dies mag wohl die angeführte Mischna in Kethuboth meinen, vgl. Eben haeser 177,5 und Resp. חוט השני 18. — אורשה ohne מ ist nach den Accenten ein Perfekt; denn ein Mädchen, das einmal verlobt war und vom Manne entlassen worden ist, erhält nach R. Jose ha-Galili überhaupt keinen קנס (Strafgeld) und nach der recipierten Ansicht des R. Akiba gehört wenigstens der קנס nicht dem Vater (Keth. 38a). Allerdings hat dort R. Akiba in einer Baraita eine abweichende Ansicht. ונמצאו. Nur wenn Zeugen da sind, muss קנס bezahlt werden, sein eigenes Geständnis macht ihn nicht schuldig (Mech. im Midr. Tann. S. 143). Aus den Worten האיש השוכב עמה leitet Raba (Keth. 40b) die Lehre ab, dass er ausser diesen fünfzig Schekeln, die er bloss für הנאת שכיבה zahlt, noch für בשת ופגם und צער*) bezahlen muss. Auffällig ist hier wieder T. Jon. der die 50 Schekel דמי בהתה (Geld für ihre Schande) nennt.

Kap. 23, V. 1 Es darf niemand eine Frau seines Vaters heiraten, und er soll nicht den Kleidzipfel seines Vaters aufdecken.

לא יקח — אשת אביו. Ibn Esra macht die Bemerkung: האנוסה, und meint, dass aus diesem Grunde das Verbot hierhergesetzt wurde.

---

*) Beschämung, Wertverminderung und Schmerzgeld: vgl. Mischna Kethuboth 3,4 und 7.

Es scheint, dass Ibn-Esra hier die Ansicht des R. Jehuda (so auch T. Jon.) aussprechen will, dass אנוסת und מפותת אביו verboten ist (Jeb. 97 a). Hiernach würde die Schrift sagen: Wiewohl der מאנס verpflichtet ist, die vergewaltigte Frau zu heiraten, darf dennoch nicht der Sohn hier an die Stelle des Vaters treten, so dass etwa in Fällen, wo der Vater das Gebot ולו תהיה לאשה nicht erfüllen kann oder will, der Sohn, wie bei ייעוד, um das Mädchen zu versorgen, dasselbe anstatt seines Vaters heiraten würde. Allein selbst nach den רבנן, welche אנוסת אביו erlauben, kann Ibn-Esra Recht haben, dass hier das Verbot speziell auf אנוסה sich bezieht. Nur muss dann אשת אביו האנוסה erklärt werden, d. h. diejenige אנוסה, die der Vater bereits als Frau geheiratet hatte, die aber entweder durch einen גט entlassen wurde, oder infolge Tod des Vaters verlassen und ohne Versorger dasteht. Hier könnte man meinen, dass der Sohn an die Stelle seines Vaters treten kann, um die Stiefmutter zu seiner Frau zu machen. Dies verbietet aber unser Vers. ולא יגלה כנף אביו spricht nach den רבנן von שומרת יבם של אביו. Es ist dies eine Frau, bei der der Vater die Pflicht der Schwagerehe zu vollziehen hatte. Es war dem Vater geboten: ופרשת כנפך על האשה (vgl. Ruth 3,9). Auch hier darf der Sohn, etwa wenn der Vater gestorben, oder sonst die Pflicht nicht erfüllen kann, nicht an die Stelle des Vaters treten, um die יבמה des Vaters zu heiraten, die ausserdem ihm auch als Tante (דודתו) verboten ist.

V. 2. Es soll kein an den Hoden zerstossener und kein am Gliede Verstümmelter in die Gemeinde des Ewigen kommen.

פצוע דכה ist nach Mischna (Jeb. 70 a): כל שנפצעו הבצים שלו ואפי׳ אחת. Der Etymologie nach heisst פצוע ein Verwundeter. דכה von דכך (ebenfalls: zerstossen) heisst Zerstossung, Zermalmung, פצוע דכה also ein durch Zermalmung Verwundeter. Die Stelle, wo er verwundet ist, wird nicht gesagt. Daher fragt auch der Talmud אימא מראשו (75 b). Es wird aber aus der Analogie von כרות שפכה die Bedeutung „Eunuch“ geschlossen. Denn כרות שפכה heisst nach derselben Mischna כל שנכרת הגיד, indem שפכה mit במקום ששופך erklärt wird. לא יבא בקהל ה׳ ist nach Mischna, Talm., T. Jon., überhaupt nach allen jüdischen Erklärern das Verbot, eine Ehe mit einer Israelitin einzugehen. Wenn Joseph. (ant. 4, 8, 40) unsere Vorschrift mit den Worten wiedergibt: Γάλλους ἐκτρέπεσθαι καὶ σύνοδον φεύγειν τὴν μετ᾽ αὐτῶν so ist unter σύνοδος auch eine eheliche Verbindung zu verstehen, und hat Joseph. offenbar mit den Worten

dass man solche Menschen meide, bloss unser Verbot und die Vorschrift in Lev. 22,24 b e g r ü n d e n wollen. So sagen auch die Targg. לא ירכי, dass solche Menschen nicht rein sind, eine Ehe mit Israelitinnen einzugehen. Vgl. noch Threni 1,10; Esra 9,12; Neh. 13,3. Einem von Natur Verstümmelten (פצוע דכה בידי שמים) ist erlaubt, in die Gemeinde zu kommen (Jeb. 8,4); demnach scheint die Uebertretung des Verbots in Lev. 22,24 wenigstens teilweise unsere Vorschrift zu begründen.[1])

V. 3. Es komme kein Bastard in die Gemeinde des Ewigen, auch das zehnte Geschlecht komme von ihm nicht in die Gemeinde des Ewigen.

Nach sämtlichen Tannaim in Jebamot 49 a ist ממזר ein in Sünde erzeugtes Kind. Doch besteht eine Meinungsverschiedenheit darüber, bei welchen verbotenen Ehen die Kinder ממזרים sind. Nach der rezipierten Halacha ist jede Geburt von חייבי כריתות ומיתות ב״ד, mit Ausnahme von נדה (Lev. 20,18) ein ממזר.[2]) Die Etymologie ist dunkel. Die Meisten nehmen es von מזר, faul, schlecht sein (vgl. ביצים מוזרות, faule Eier). Jeb. 76 b wird es als Notarikon (מום זר) erklärt. In Sach. 9,6 scheint es „ein fremdes Volk" (ebenso LXX hier) zu bedeuten. T. Jon. vereinigt zwei Erklärungen: דמתיליד מן זנו דביה מומא בישא דאתיהיב בעמיא הילונאי[3]). Vielleicht meint auch LXX dasselbe. Geiger Urschr. 52: מעם זר (nach T. Jon.). Nach Maim. II. איסורי ביאה 15,2 sind die hier ausgesprochenen Verbote לבוא בקהל nur durch eine Ehe, d. h. ביאה nach קידושין, übertreten, nicht aber bei ביאה בלא קידושין. Rabed und Ramban dagegen meinen, selbst wegen ביאה בלא קידושין wird die מלקות-Strafe verhängt. גם דור העשירי. Nach Mischna Jeb. 78 b (auch Sifre) ist hier ebenso wie weiter bei עמוני ומואבי (v. 4) das Verbot auch nach dem zehnten

---

[1]) In der Mischna Jebamoth 8, 2 heisst es: „Was heisst ein פצוע דכה? Derjenige, dem die Hoden zerstossen sind, und sei es auch nur eine von diesen." Was heisst כרות שפכה? Derjenige, dem das Glied abgeschnitten ist. Vgl. ferner Luzzatto über den Grund des vorliegenden Verbotes.

[2]) Die Mischna Jebamoth 4, 13 lautet: Wer ist ein ממזר? Jeder, der aus einer unerlaubten Beiwohnung abstammt. So Rabbi Aqiba. Simon aus Timna sagt: Nur aus solcher, auf welche die Strafe der göttlichen Ausrottung gesetzt ist. So bleibt die Halacha. R. Josua sagt: nur aus solcher, auf die eine gerichtliche Todesstrafe gesetzt ist.

[3]) der erzeugt ist durch verbotene Beiwohnung, an welchem ein böser Fehler haftet, wie er manchen fremden Völkern zu eigen ist.

Geschlechte bis in Ewigkeit giltig. Die Zehnzahl ist demnach nur eine unbestimmte Zahl. Nach ר״ש לקיש ist ממזרת nach zehn Geschlechtern erlaubt. Dass aber hier nicht עד עולם steht, mag daher seinen Grund haben, dass nach zehn Generationen kaum ein Nachkomme des ממזר vorhanden sein kann, da sich der ממזר nur schwer verheiraten kann (vgl. auch הכתב והקבלה). Anders ist es bei עמוני ומואב, die sich unter sich verheiraten.

V. 4. Es soll kein Ammoniter und Moabiter in die Gemeinde des Ewigen kommen, auch das zehnte Geschlecht von ihnen soll nicht in die Gemeinde des Ewigen kommen, bis in Ewigkeit, 5. Weil sie euch nicht mit Brod und Wasser entgegengekommen sind auf dem Wege, als ihr aus Aegypten zoget, und weil er wider dich Bileam, den Sohn Beor's, aus Pethor in Aram-Naharajim gedungen hat, dass er dir fluche. 6. Aber der Ewige, dein Gott wollte nicht auf Bileam hören; und der Ewige, dein Gott verwandelte dir den Fluch in Segen, weil der Ewige, dein Gott, dich liebte. 7. Suche nicht deren Frieden und Wohl alle deine Tage ewiglich.

Ramban meint, dass von den beiden Gründen der erste אשר לא קדמו sich nur auf Ammon und der zweite אשר שכר sich auf Moab bezieht. Denn es kann אשר לא קדמו nicht von Moab gelten, da nach 2, 29 Moab den Israeliten Lebensmittel verkauft hatte, ebenso wie Edom, das doch nicht verabscheut wurde. Wenn jedoch in Jeb. 75b gelehrt wird, dass nur die Männer ausgeschlossen seien, dagegen dürfen die Frauen von Moab und Ammon in die Gemeinde kommen, da die Frauen nicht gewohnt sind, den Wanderern mit Lebensmitteln entgegenzukommen, so scheint der Talmud den Grund אשר לא קדמו auch auf Moab bezogen zu haben. Indessen zitiert hier Ramban einen Jerusch. und Megillat Ruth rabba, die auch den zweiten Grund als bei den Frauen nicht anwendbar bezeichnen. Möglich dass auch Talm. b. dies sagen wollte. Doch die Aggada in Sanhedrin 103b spricht ausdrücklich gegen Ramban. Es müsste also angenommen werden, dass es den Moabitern als Lieblosigkeit angerechnet wurde, dass sie nicht den stammverwandten Israeliten Lebensmittel entgegengebracht, wie dies Sitte bei den Kriegern war, vgl. Gen. 14, 18 und Jes. 21, 14.— בדרך בצאתכם. Der Auszug aus Aegypten und die ganze Wüstenwanderung werden hier als eine geschlossene Periode angesehen, wie in 24, 9; 25, 17. ואשר שכר in der Einzahl, weil auf Moab allein sich beziehend, dagegen אשר

לא קדמו in der Mehrzahl (gegen Ramban). מפתור ארם נהרים. Wenn Pethor, wie die neuern Forscher behaupten, die in den Inschriften Salmanassars II. öfters erwähnte Stadt Pitru am rechten Ufer des obern Euphrath ist, dann könnte ארם נהרים nicht Mesopotamien, sondern westeuphratisches Syrien bezeichnen (vgl. Dillm. zu Num. 22, 5) und Halévy, Rech. bibl. I 303 ff. — לא תדרוש וגו׳. Nach Sifre bezieht sich dies auf Deut. 20, 10 und 23, 17 und sagt, dass man diese Freundlichkeit den Ammonitern und Moabitern nicht zu beweisen braucht, vgl. Ramban. Einfach erkl. ist hier eine Warnung, dass man mit diesen lieblosen und feindseligen Völkerschaften kein Friedens- und Freundschaftsverhältnis erstreben soll. Der König David hatte dieses Verbot einmal unbeachtet gelassen (2. Sam. 10) und hat sich dadurch in einen grossen Krieg verwickelt, wie dies von unsern Weisen vermerkt wird (vgl. Kimchi und ילקוט das.).

V. 8. Du sollst den Edomiter nicht verabscheuen, denn er ist dein Bruder; du sollst den Aegypter nicht verabscheuen, denn ein Fremdling warst du in seinem Lande. 9. Die Kinder, die ihnen geboren werden, das dritte Geschlecht darf von ihnen in die Gemeinde des Ewigen kommen.

Edom und Aegypten sind Israel ebenfalls feindlich begegnet, dennoch aber soll man sie nicht ganz abweisen. Es dürfen vielmehr die Enkel der zum Judentum übergetretenen Edomiter und Aegypter schon in die Gemeinde kommen. Bei den ersten beiden Geschlechtern sind hier aber die Frauen ebenso ausgeschlossen, wie die Männer. So nach der rezipierten Halacha; nach R. Simon aber gilt hier ebenso, wie bei Ammonitern und Moabitern das Verbot nur betreffs der Männer. Es ist ferner zu merken, dass alle von der Gemeinde Ausgeschlossenen sich mit Proselyten verheiraten dürfen, weil diese nicht zum קהל gehören (Kidd. 73 a). Die Vorschriften über die Völker, die פסולי קהל sein sollen, sind jetzt nicht mehr in der Praxis giltig, weil Sanherib alle Völker aus ihren Wohnsitzen vertrieben hat und dieselben sich mit andern Völkern vermischt haben (Berach. 28 a).

δ) Gemischte Gesetze der Reinheit und der Billigkeit (23, 10—24, 22).

Israel soll als heiliges Volk alles Gemeine und Unreine von sich fern halten und in seinem Verhalten gegen Gott sowohl als

gegen den Nebenmenschen die Vorschriften der Billigkeit beobachten. Selbst im Kriegslager soll Reinheit und Enthaltsamkeit beobachtet werden (23, 10—15). Einen fremden Sklaven soll man nicht ausliefern, sondern ihm einen guten Wohnsitz anweisen (16—17). Der Unsittlickkeit sich hingebende Personen sollen nicht geduldet werden, und der aus einem unreinen und unsittlichen Treiben hervorgegangene Gewinn darf nicht ins Heiligtum kommen (18—19). Unter Israeliten sind Zinsdarlehen verboten (20—21). Die Gelübde sollen rechtzeitig erfüllt werden (22—24). Der in Feld und Weinberg Arbeitende darf zwar sich satt essen, aber nichts mit nach Hause nehmen (25—26). Ein Mann der seine Frau hasst, darf sich von derselben scheiden; doch darf er dieselbe, nachdem sie sich darauf mit einem andern Manne verheiratet hat, selbst nach dem Tode dieses Mannes nicht zurücknehmen (24, 1—4). Jeder Mann sei ein volles Jahr nach seiner Verheiratung von allen Kriegslasten befreit (v. 5). Man pfände nicht Geräte,* die zur Bereitung von Lebensmitteln dienen (v. 6). Wer einen Menschen stiehlt und als Sklaven verkauft, soll getötet werden (v. 7). Beim Aussatze sollen die göttlichen Vorschriften befolgt werden, und man soll dabei der Begebenheit mit Mirjam eingedenk sein (8—9). Man soll nicht ins Haus des Schuldners eindringen, um ein Pfand zu nehmen, sondern sich ein solches herausgeben lassen, und dem Armen soll man das Pfand, wenn er es braucht, zurückgeben (10—13). Dem Tagelöhner soll man nicht den Lohn vorenthalten, sondern zur rechten Zeit bezahlen (14—15). Eltern sollen nicht wegen der Kinder und Kinder nicht wegen der Eltern bestraft werden (v. 16). Fremdlinge, Witwen und Waisen soll man nicht bedrücken (17—18). Von der Getreide, Oliven- und Weinernte soll man gewisse Gaben den Armen überlassen (19—22).

V. 10. Wenn du als Kriegsheer gegen deine Feinde ausziehst, so hüte dich vor jeder bösen Sache. 11. Wenn unter dir ein Mann durch nächtlichen Zufall nicht rein ist, so soll er ausserhalb des Lagers gehen, er darf nicht in das Lager hereinkommen. 12. Gegen Abend soll er sich im Wasser baden, und wenn die Sonne untergegangen ist, darf er in das Lager hereinkommen. 13. Und ein Platz soll dir ausserhalb des Lagers sein; dorthin sollst du hinausgehen. 14. Und einen Spaten sollst du bei deinen Waffen haben, und wenn du draussen sitzest, so grabe damit und bedecke wieder deinen Auswurf. 15. Denn der Ewige dein Gott wandelt in der

Mitte deines Lagers, dich zu retten und deine Feinde vor dich hinzugeben; und es sei dein Lager heilig, dass er bei dir nicht etwas Schändliches sehe und sich von dir abwende.

מחנה heisst Kriegsheer und Kriegslager (Ed. König). Während bei den heidnischen Völkern im Kriege alle Bande der Zucht und Sitte gelöst waren, befiehlt das Gottesgesetz, dass gerade das Kriegslager für heilig gehalten werde, da der Ewige mitten im Kriegslager weilet und dasselbe in gewisser Beziehung dem Heiligtume gleich zu achten sei. Zu ונשמרת מכל דבר רע bemerkt der Sifre (vgl. auch T. Jon.): שומע אני בטהרות ובטומאות ובמעשרות הכתוב מדבר ת״ל ערוה אין לי אלא ערוה מנין לרבות ע״ז ושפיכות דמים וקללת השם ת״ל ונשמרת מכל דבר רע — — כשהוא אומר דבר רע אף לשון הרע.[1]) Es warnt die Schrift daher hier vor solchen bösen Dingen, welche die שכינה fern halten, was die Herrlichkeit Gottes in Israel nicht duldet; ferner vor לשון הרע, welche den sozialen Frieden stört und innere Zwietracht erregt, die im Kriege besonders verhängnisvoll wird. (Ab. sar. 20b). כי יהי׳ בך. Im Abschnitt von שילוח מחנות in Num. Kap. 5, 1 ff. werden drei Kategorien von Unreinen genannt וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש,[2]) vom בעל קרי (Polluierten) wird dort nicht ausdrücklich gesprochen. Allerdings sagt der Talmud (Pesach. 68), dass aus dem כל bei זב auch בעל קרי entnommen wird. In der Tat werden dort nur die drei Klassen von Unreinen genannt, und es ist kaum zweifelhaft, dass unter וכל טמא לנפש, wie der Talmud dort sagt, auch טמא שרץ verstanden ist. Denn dass auch ein טמא שרץ und טמא נבלה sich verschuldet, wenn er in das Heiligtum kommt, wissen wir aus Lev. 5, 2 (vgl. m. Comment. das.). Wenn aber dort unter כל זב auch der בעל קרי verstanden ist, so muss nach dem Talmud ein Unterschied zwischen den verschiedenen Unreinen gemacht werden. Nun finden wir, dass der Aussätzige einsam ausserhalb des Lagers von allen Israeliten getrennt sitzt (Lev. 13, 46). Da-

---

[1]) Man könnte meinen, hier sei die Rede von Reinheits- und Zehnt-Vorschriften; deshalb heisst es (v. 15): ערוה (Incest). Aus dieser Stelle würde nur hervorgehen, dass man sich vor Incest hüten soll, woher wissen wir, dass auch vor Götzendienst, Mord und Gotteslästerung hier gewarnt wird? Deshalb heisst es: „Hüte dich vor j e d e r bösen Sache", . . . Der Ausdruck דבר רע (böses Wort) warnt auch vor übler Nachrede. — Die Mechilta jedoch (in Midr. Tan. 148) versteht unter ערות דבר (v. 15) unsittliche Gedanken (die zu Pollution führen) oder sonstige hässliche Dinge. Vgl. weiter zu 24, 1.

[2]) Man schicke fort aus dem Lager jeden Aussätzigen, jeden Flussleidenden und jeden, der sich an einer Leiche verunreinigt hat.

gegen wird von dem טמא מת nur gesagt: Wenn er unrein ist und sich nicht entsündigt hat, so hat er das Heiligtum Gottes verunreinigt (Num. 19, 13; 20). Es geht daraus hervor, dass solchen Unreinen bloss der Eintritt in das Heiligtum verboten war. Allerdings wird den Kriegern, die sich an Toten verunreinigt hatten, in Num. 31, 19 geboten: ואתם חנו מחוץ למחנה שבעת ימים (bleibet 7 Tage ausserhalb des Lagers). Es ist aber dort entweder mit Ibn-Esra zu erklären: כעבור הכבוד השוכן בתוכם, dass damals im Lager Israels Gottes Herrlichkeit weilte, und daher dasselbe wie מחנה שכינה betrachtet wurde. Oder es kann mit Ramban erklärt werden, man wollte Vorsorge treffen, dass nicht die Unreinen und deren Kleider und Geräte das Volk samt dessen Kleidern und Geräten unrein mache. Nach Raschi bedeutet dort מחוץ למחנה soviel wie מחוץ לעזרה (ausserhalb des Hofes der Stiftshütte), was allerdings gezwungen erscheint. Dass aber der בעל קרי und um so mehr der זב auch ausserhalb des Heiligtums an gewisse Stätten nicht hintreten darf, dies lernen wir aus unserem Abschnitte, wo dem בעל קרי der Eintritt ins Kriegslager verboten wird. Als Grund wird angegeben (v. 15): כי ד' א' מתהלך בקרב מחנך להצילך וגו'. Die Erklärung zu dieser Stelle befindet sich in einer Mischna zu 20, 4 (vgl. oben I 384), wo es ebenfalls heisst: כי ה' א' ההולך עמכם להלחם לכם, wozu die Mischna (nach dem alten Midrasch) bemerkt: זה מחנה הארון (Sota 42a). Der Ausdruck מחנה הארון (nicht זה הארון) zeigt uns, dass die Erklärung ursprünglich bei der Vorschrift von שילוח מחנה, also wahrscheinlich an unserer Stelle gesagt worden ist. Der Ausdruck מחנה הארון befindet sich auch im Sifre Num. 1 mehrmals, wo er nach der Erkl. des R. Hillel identisch ist mit מחנה לויה. Die לוים werden dort im Sifre לוים נושאי ארון genannt. In der Geschichte finden wir auch, dass mit der Bundeslade gleichsam die Herrlichkeit Gottes verbunden war, welche besonders im Kriege zum Beistande Israels mitten unter Israel einherzog (vgl. Josua 3, 11; 1. Sam. 4, 6f.). Hier zu v. 15 scheint also ursprünglich die Erklärung זה מחנה הארון gestanden zu haben. Da aber später zur Zeit des zweiten Tempels kein ארון war, hat man dafür den Ausdruck מחנה לויה gewählt, indem man mit Recht der Ansicht war, dass die Stätte in der Nähe des Heiligtums, am Tempelberge, denselben heiligen Charakter trug, wie das Lager der Leviten, der Träger der Bundeslade, in der Wüste, da ja alle Heiligkeit gewissermassen aus der מחנה שכינה ausstrahlte und die nächste Umgebung mit höherem Glanz erfüllte. Unsere Stelle scheint demnach die Quelle zu sein, aus der die

Lehre abgeleitet wird, dass jede Unreinheit, die aus dem menschlichen Körper kommt, טומאה היוצאת מגופו של אדם, den Unreinen aus dem מחנה לויה ausschliesst, obgleich der Talmud dies noch aus andern דרשות ableitet. Ob aber in der späteren Zeit, als die Bundeslade nicht mehr im Kriegslager weilte, ebenfalls die טמאים מגופן aus dem Lager gesendet wurden, dürfte bezweifelt werden. Ramban meint ebenfalls, dass nach unsern Weisen, nur während der ארון im Lager war, unser G e s e t z Geltung hatte, (vgl. auch Raschbam zu v. 15).

מקרה das מ ist eine Präposition, daher ist ein Dagesch im ק; das Wort heisst קרה, in der Mischna קרי; so Dillmann. Es kann aber auch das Wort מקרה heissen (König); dann wäre das 'מ nach der Präposition מ ausgefallen wie כדור statt כמדור in Jes. 22,18; 29,3. 'ויצא וגו. Es ist hier ein Gebot (עשה) und ein Verbot (לאו) gesetzt. Wenn im Sifre und Pesachim 68 a aus den beiden מחנה geschlossen wird, dass der בעל קרי aus מחנה שכינה und לויה ausgeschlossen wird, so will dies wohl nicht sagen, dass im Kriegslager solche zwei מחנות vorhanden waren, so dass etwa in der nächsten Nähe des ארון das מחנה שכינה und entfernter davon das מחנה לויה gewesen wäre. Dies wäre gegen die oben angeführten Stellen, aus denen hervorgeht, dass מחנה ארון nur e i n Lager und dem מחנה לויה gleich war. Der Sifre scheint daher nur aus dem überflüssigen מחנה die Vorschrift abzuleiten, dass der בעל קרי auch zu Hause weder in מחנה שכינה noch in מחנה לויה eintreten darf, da man sonst meinen könnte, מחנה ארון sei gleich מחנה שכינה und מחנה לויה sei dem בעל קרי nicht verboten. לפנות ערב wenn der Abend sich herzuwendet, herannaht. Nach Raschi ist dies kurz vor Sonnenuntergang. Zu וכבוא השמש bemerkt Sifre: Bis ihm die Sonne untergeht, ist er verhindert, innerhalb des Lagers einzutreten. ביאת שמשו מעכבתו מליכנס לפנים מן המחנה. Nach Pesachim 92 a ist es מן התורה dem טבול יום gestattet, in das מחנה לויה zu kommen, und bloss der König Josaphat hat dies verboten. Es muss also entweder in dieser Beziehung das Kriegslager heiliger gewesen sein als das מחנה לויה, oder es ist Sifre hierin anderer Meinung als der Talmud. In der Mech. des Midr. Tann. ist die LA: Dies lehrt, dass er, bis ihm die Sonne untergeht, verhindert ist, innerhalb der Mauer einzutreten. מלמד שביאת שמשו מעכבתו ליכנס לפנים מן החומה. Wenn החומה nicht bloss Schreibfehler ist, dann würde dies mit Joseph. (jüd. Kr. 5, 5, 6) übereinstimmen, wonach die Samenflüssigen gleich den Aussätzigen nicht in die Stadt

kommen durften. Allein dies widerspräche sowohl der Schrift als der Halacha, und da sich bei Joseph. dort noch ein anderer Irrtum (betreffs der Bekleidung des Hohenpriesters am Versöhnungstage) befindet, so mag auch dies ein lapsus calami von Josephus sein. ויד וגו' eig. eine Seite, vgl. Num. 2,17. יתד ein Pflock, wohl ein hölzerner Spaten. אזנך nach LXX „Gürtel". Mecklenburg verweist auf Mischna Kelim 26,3, wo זין (= ζώνη) nach den Kommentaren „Gürtel" bedeutet. Die Targg. jedoch scheinen das Wort als „Rüstung, Waffen" genommen zu haben. T. Jon. אתר דתסרין סייפיכון, Ort, wo ihr das Schwert umgürtet. — ושבת וכסת, indem du die Grube wieder zudeckst, daher ושבת. — כי ה' וגו'. Aus unserer Stelle leitet Sifre die Lehre ab, dass bei jeder heiligen Handlung (Gebet, קריאת שמע) Reinlichkeit erforderlich ist (Berachot 22 b, 25 b).

V. 16. Du sollst einen Sklaven nicht an seinen Herrn ausliefern, der sich zu dir vor seinem Herrn rettet. 17. Bei dir soll er wohnen, in deiner Mitte, an dem Orte, den er sich wählt, in einem deiner Tore, wo es ihm gefällt, du sollst ihn nicht kränken.

Nach T. Jon. spricht unsere Stelle von einem Heiden, der dem Götzendienste entflieht und unter den Schutz Gottes treten will. Dies ist auch die Ansicht der Mech. R. Ismaels, zitiert in Gittin 45 a.[1] לא תסגיר עבד אל אדוניו בגר שניצל מע"ז שלו הכתוב מדבר. Dies mag auch Sifre meinen mit den Worten אשר ינצל אליך מעם אדניו לרבות גר תושב,[2] d. h. wenn auch der Anfang des Verses עבד buchstäblich meint, so wird doch aus dem Schlusse גר תושב, der zu Israel flüchtet, miteingeschlossen. Auch in ערכין 29 a meint der Talmud, dass unsere Stelle von גר תושב spricht. So lehrt auch der Traktat גרים Abschn. 3. Aus dem Midr. des R. Ism. (vgl. Midr. Tann. S. 149) geht hervor, dass die Abschwörung des Götzendienstes allein genügt, um einen Heiden zum גר תושב zu machen, und ferner, dass unsere Stelle die klassische Vorschrift für den גר תושב enthält. Nach T. Onkelos ist hier von עבד עממין die Rede. Dies ist entweder zu erklären, wie Ramban sagt, dass die Stelle von einem heidnischen Knecht spricht, der zu den Israeliten flüchtet und dem Götzendienste entsagen will; oder es ist mit Sifre zu verstehen, wenn ein Israelit seinen Knecht einem Heiden verkauft.

---

[1] „Du sollst einen Knecht nicht an seinen Herrn ausliefern." Diese Schriftstelle spricht von einem Heiden, der vor seinem Abgott sich rettet.

[2] „Der sich zu dir vor seinem Herrn rettet"; dies schliesst den Beisass-Proselyten mit ein. Ueber גר תושב vgl. oben I S. 203.

dass dann der Knecht von seinem Herrn wieder ausgelöst und freigelassen werden muss (vgl. Gittin 43 b und Misrachi zu Raschi). Die letztere Erklärung gibt R. Josia in Gittin 45 a. Der Talmud das. erhebt auch gegen diese Erklärung einen Einwurf und bleibt bei der Erkl. des ר׳ אחי ב״ר יאשיה, wonach unsere Stelle von einem kanaaniitischen Knecht spricht, der vom Auslande seinem israelitischen Herrn entflieht und nach Palästina kommt. In diesem Falle soll der Herr ihm einen Freibrief ausstellen und vom Knechte einen Schuldbrief auf dessen Wert annehmen. Will der Herr dies nicht tun, so erklärt ihn das Gericht für frei (Maim., Abadim 8,10). עמך ישב Er soll seinen Wohnsitz da haben, wo er seinen Lebensunterhalt findet, vgl. Sifre. לא תונו, damit ist Kränkung durch Worte verboten (Sifre).

V. 18. Es soll keine (der Unzucht) Geweihte unter den Töchtern Israels und keinen (der Unzucht) Geweihten unter den Söhnen Israels geben.

Der einfache Sinn ist, wie Raschi erklärt, der, wonach קדשה = מקודשת לזנות (der Unzucht geweiht) קדש = מזומן למשכב זכור. Der Name ist wohl mit den Neuern dahin zu verstehen, dass bei den heidnischen Völkern sich diese Leute zu Ehren einer Gottheit der Unzucht preisgaben. Nach Ramban ist hier die Warnung an die Obrigkeit gerichtet, dass sie nicht zulasse, dass sich Dirnen oder Männer öffentlich preisgeben. Hiernach lehrt מבני ישראל — מבנות, dass die Obrigkeit solches Treiben nur den Israeliten zu verbieten hat (vgl. Sifre und Ramban). Doch ist aus Sifra קדשים Perek 9, 14 (vgl. Mech. im Midr. Tan. hier) zu ersehen, dass diese Erklärung zu unserer Stelle dem R. Ismael angehört (vgl. auch Sanh. 54 b). Dagegen deduciert R. Aqiba das Verbot von מזמן למשכב זכור aus Lev. 18, 22, wo er לא תשכב wie לא תַּשְׁכֵּב erklärt (vgl. Malbim zur Stelle). R. Aqiba scheint demnach das Verbot von מופקרת לזנות ebenfalls aus einer anderen Stelle abgeleitet zu haben, nämlich aus Lev. 19, 29, wie in der Tat Sifra in dieser Stelle (Kedoschim Perek 7, 1) das Verbot von מוסרת עצמה שלא לשם אישות findet. (Allerdings gibt R. Aq. in Sanh. 76 a noch eine agad. Erklärung). Dadurch begreifen wir den T. Onk. zu unserem Verse, wonach hier verboten wird, dass eine Israelitin mit einem Sklaven und ein Israelite mit einer Sklavin sich verheiraten (vgl. Joseph. ant. 4, 8, 23, der beide Erklärungen vereinigt). Dies ist wohl die Erklärung des R. Aqiba zu unserem Verse (vgl. Raschi hier und

zu Kidduschin 69a). Raschbam und Ibn Esra haben zu קדש eine andere Erkl. (vgl. auch Raschi zu Sanhedr. 82a).

V. 19. Du sollst nicht Buhlerinnenlohn und Hundegeld in das Haus des Ewigen, deines Gottes, zu irgend einem Gelübde bringen; denn ein Greuel des Ewigen, deines Gottes, sind sie alle beide.

אתנן זונה. Bei den Heiden, besonders den Phöniken (Movers, Phön. I 679ff.) war es Sitte, den Erwerb aus der Unzucht an den Tempel abzuliefern. מחיר כלב ist nach den jüdischen Auslegern das Lamm, das man als Tausch für einen Hund erhalten hat (Temura 30). Nach den Neuern bedeutet es den Lohn eines קדש, der hier „Hund" genannt wird, wie bei den Griechen κύναιδος. Doch hätte dann wohl der Ausdruck deutlicher sein müssen. לכל נדר. Es darf zu gar keinem Gelübde gebracht werden, etwa Gold zum Ueberzug für den Altar oder Steine zum Baue (Temura 30b). גם שניהם; selbst diese Opfer, die an sich nicht fehlerhaft, sind dem Ewigen ein Greuel (vgl. Ramban).

V. 20. Du sollst nicht verzinsen deinem Bruder Zinsen an Geld, Zinsen an Speise, Zinsen an irgend einer Sache, welche man als Zins nimmt. 21. Dem Ausländer kannst du verzinsen, deinem Bruder aber sollst du nicht verzinsen, damit der Ewige, dein Gott, dich segne in allem Erwerbe deiner Hand auf dem Lande, in das du kommst, um es in Besitz zu nehmen.

Nach der traditionellen Erklärung im Sifre und B. mez. 75b ist das Verbot hier an den Borgenden (לוה) gerichtet, wiewohl die Meisten das לנכרי תשיך auf den Darleiher (מלוה) beziehen. In der Tat kann תשיך beides bedeuten, Zinsen geben und Zinsen nehmen. נשך beissen oder bedrücken hat nicht den Gläubiger, sondern den Zins zum Subjekt. Der Zins beisst oder bedrückt, darum heisst es כל דבר אשר ישך. Wer es nun bewirkt, dass der Zins beisse, mag es sein der לוה, oder der מלוה, der ist משיך. Da nun für den מלוה bereits andere Verbote in der Thora stehen, vgl. Exod. 22, 24; Lev. 25, 36; so haben unsere Weisen diesen Vers auf den לוה bezogen, der ja ausserdem das Verbot in Lev. 19, 14 übertritt, (עובר על לפני עור ist).[1] Sifre:[2] לנכרי תשיך זו מצות עשה ולאחיך לא תשיך זו

[1] In der Vorschrift לפני עור וגו׳ wird nach der trad. Lehre verboten, seinen Nebenmenschen (Jude oder Nichtjude) zur Sünde Anlass zu bieten.

[2] „Dem Ausländer kannst du verzinsen"; dies ist ein Gebot; deinem Bruder darfst du nicht verzinsen; dies ist ein Verbot.

מצות לא תעשה. Der Sinn ist hier offenbar derselbe, wie an vielen ähnlichen Stellen des Sifre z. B. 101; 103; 113; 203: Da wird das aus dem gestattenden Satze indirekt zu schliessende Verbot (לאו הבא מכלל עשה) ein Gebot (מצות עשה) genannt. Hier also ist ebenfalls aus der Erlaubnis לנכרי תשיך der Schluss zu ziehen: ולא לאחיך (aber nicht deinem Bruder), dass es beim Israeliten verboten ist. Dieses Verbot, weil in Form eines Gebots ausgedrückt, heisst מצות עשה. Wer also einem Israeliten auf Zinsen leiht, übertritt nach diesem Verse ein עשה ולא תעשה, ausser den andern in der Thora befindlichen Verboten. So erklärt dies bereits Ramban. Fälschlich hat daher Maim. diesen Sifre so verstanden, als wenn es geboten wäre, vom נכרי Zinsen zu nehmen. Nach Seforno und Mecklenburg heisst לנכרי תשיך, man soll dem נכרי die bedungenen Zinsen bezahlen. Dass in der Erlaubnis לנכרי תשיך keine Ungerechtigkeit liegt, ist bereits vielfach erklärt worden, z. B. von Schultz dadurch, dass ja der Heide auch vom Israeliten Zinsen nehmen durfte; von Luzzatto und A., dass der Ausländer sich des Handels wegen in Palästina aufhielt, mit dem Gelde Geschäfte machte und Zinsen geben konnte; von Hirsch, dass rechtlich Zinsen nehmen gestattet ist und dass es nur unter Israel verboten war, damit dadurch wie durch שבת, שביעית u. s. w. Gott als Herr des jüdischen Besitztums bekannt werde. למען יברכך, dazu Mech. (Midr. Tann.); והרי הדברים קל וחומר אם כשאין את נוטל ממנו רבית אמרה תורה למען יברכך ה א' ק"ו כשאת נותן לו מתנה משלך*). Wir sehen hieraus, dass die Mechilta ebenfalls unsere Stelle von Zinsnahme verstanden hat.

V. 22. Wenn du dem Ewigen, deinem Gotte, ein Gelübde tust, sollst du nicht zögern, es zu erfüllen, denn der Ewige, dein Gott, wird es von dir fordern und es wird an dir eine Schuld haften. 23. Wenn du es aber unterlässest zu geloben, wird keine Schuld an dir haften. 24. Was aber deine Lippen geäussert, sollst du sorgfältig halten, wie du dem Ewigen, deinem Gotte, freiwillig gelobt hast, was du mit deinem Munde gesprochen hast.

Ein Gesetz über die Gelübde ist bereits in Num. 30 vorgeschrieben. Hier werden nur manche Bestimmungen hinzugefügt.

*) Man kann hieraus einen Schluss de minore ad majus folgern. Wenn die Thora verheisst, dass Gott dich segnen werde, falls du nur von ihm nichts nimmst, um wie viel mehr wird er dich segnen, falls du ihm von dem deinigen Gaben spendest.

כי תדר נדר. Nach Sifre und Rosch hasch. 5 b ist hier von allerlei Gelübden die Rede z. B. מעשרות, צדקה, קרבנות, הקדש usw. Das Verbot לא תאחר übertritt man nach der Halacha (R. hasch. 4 b), wenn man drei Wallfahrtsfeste (רגלים) nach dem Gelübde mit der Erfüllung gezögert hat: doch hat man schon nach dem ersten Wallfahrtsfeste das Gebot ובאת שמה והבאתם שמה (12,5 f.) übertreten. Bei Almosen-Gelübden (נדרי צדקה) ist es sofort übertreten, wenn Arme gegenwärtig sind und man das Gelobte ihnen nicht gibt (R. hasch. 6a, Jore deah 257, 3). Zu והיה בך חטא bemerkt (im Midr. Tann.) die Mechilta: שלא תאמר בממון חטאתי ובממון יתכפר לי ת״ל והיה בך חטא מגך נפרעין אין נפרעין מממונך*). Dasselbe bemerkt die Mech. zu 15, 9. Dort besteht die Schuld darin, dass man dem Armen das vorenthält, was ihm gebührt, hier, dass man Gott das Gelobte nicht bezahlt. Es wird aber hinzugefügt, dass man keineswegs verpflichtet ist, Gelübde zu tun; וכי תחדל לנדור וגו׳. Unsere Weisen schliessen hieraus, dass es keine gottgefällige Tat ist, ein Gelübde zu tun; es sind im Gegenteil נדרים zu vermeiden. Nur zur Zeit der Not, oder um die Begierden zu bekämpfen, oder um sich zu guten Taten anzuspornen sind Gelübde gestattet (vgl. Chullin 2b; Nedarim 10a, 22 a). — מוצא שפתיך. Hierin sind die verschiedenen Arten von Gelübden und Gelobungen zusammengefasst. Bei den meisten ist nur der Ausspruch, aber nicht der Herzensentschluss bindend; eine Ausnahme machen נדרי הקדש (und נדרי צדקה), wo (Exod. 35, 5) כל נדיב לב steht. (Schebuoth 26b). נדרת נדבה Nach unsern Weisen ist zwischen נדר und נדבה zu unterscheiden (vgl. meinen Comment. zu Lev. I 248); aus dem Ausdruck נדרת נדבה wird daher eine besondere Lehre entnommen (Sebachim 2a f.). Nach dem einfachen Sinn heisst נדר נדבה freiwillig geloben, vgl. Hosea 14, 5 (Ewald 297c).

V. 25. Wenn du in den Weinberg deines Nächsten kommst, so kannst du nach deinem Verlangen zu deiner Sättigung Beeren essen, aber in dein Gerät darfst du nichts tun. 26. Wenn du in das Getreidefeld deines Nächsten kommst, so darfst du mit deiner Hand Ähren pflücken, aber eine Sichel darfst du über das Getreide deines Nächsten nicht schwingen.

Nach der Tradition (Sifre, B. mez. 87, b, Targg.) (anders

*) Du sollst nicht meinen, ich habe mit meinem Gute gesündigt, und werde durch mein Gut (durch Verlust meines Gutes) Sühne erlangen. Deshalb heisst es: „An dir wird die Schuld haften"; an deiner Person wird man die Strafe vollziehen, nicht an deinem Gute.

Joseph. ant. 4, 8, 21, wie Issi b. Jehuda B. mez. 92a) spricht das Gesetz von dem Lohnarbeiter (ein Anderer darf nicht hineingehen). Er darf, wenn er Bodenerzeugnisse zum Gebrauche verarbeitet, von denselben sich satt essen; aber nur unter den hier gebotenen Beschränkungen. Unsere Stelle handelt von der noch am Boden haftenden Frucht (מחובר), bei welcher der Arbeiter nur בשעת גמר מלאכה, nach vollständiger Reife; בשעה שאתה נותן לתוך כליו של בעה״ב und בשעה שאתה מניף הרמש על קמת בעה״ב, zur Zeit, da er für den Besitzer die Frucht einheimst, essen darf. Nach Ramban nicht während der Arbeit, sondern nur בהליכתו מאומן לאומן (beim Gange von einer Reihe zur andern) (gegen die andern ראשונים). Weiter 25, 4 wird die Vorschrift über תלוש, die geschnittene Frucht, sich ergeben, wobei der Arbeiter nur so lange essen darf, als die Frucht noch nicht für מעשרות, resp. חלה, vollendet ist. Bei Produkten, die nicht am Boden wachsen, darf der Arbeiter überhaupt nichs essen (B. mez. 87). שבעך ist Objekt zu ואכלת, iss deine Sättigung. קמה das stehende Getreide. מלילות die frischen Aehren, von denen man die Körner ausreibt (מלל = reiben).

Cap. 24. v. 1. Wenn ein Mann eine Frau nimmt und sie ehelicht, so geschehe es: wenn sie keine Gunst in seinen Augen findet, weil er an ihr irgend etwas Hässliches gefunden, und er ihr einen Scheidebrief schreibt und ihn ihr in die Hand gibt und sie aus seinem Hause entlässt, 2. Und sie aus seinem Hause zieht und hingeht und eines anderen Mannes Frau wird, 3. Und der andere Mann sie hasst und ihr einen Scheidebrief schreibt und ihn ihr in die Hand gibt und sie aus seinem Hause entlässt, oder wenn der andere Mann, der sie sich zur Frau genommen hat, stirbt; 4. So darf der erste Mann, der sie entlassen hatte, sie nicht wieder nehmen, dass sie ihm zur Frau werde, nachdem sie sich hat verunreinigen lassen, denn es ist ein Greuel vor dem Ewigen, und du sollst nicht das Land in Sünde bringen, welches der Ewige, dein Gott, dir zum Erbe gibt.

Da die ersten drei Verse den Vordersatz bilden, so wird das Gesetz über die Scheidung der Ehe bereits als bekannt vorausgesetzt. Es mag schon vorher mündlich gelehrt worden sein, da ja in früheren Gesetzen öfter von גרושה die Rede war (Lev. 21, 7; 14; 22, 13 Num. 30, 10). Dennoch aber werden im Nebensatze die Bestimmungen über die Ehescheidung in kurzen Worten präcis gegeben. Zugleich werden die Vorschriften über die Art, wie der

Mann sich die Frau aneignet, aus den Worten dieses Gesetzes abgeleitet.*) Wir haben also hier in dem Vordersatze die Vorschriften über das Schliessen und Auflösen der Ehe. Unter כי יקח sind die אירוסין verstanden, durch welche der Mann die Frau sich vollständig aneignet, so dass die Ehe nur durch גט gelöst werden kann. Aus כי יקח lernen wir, dass diese Aneignung, wie jeder andere Kauf, durch כסף geschieht (Sifre, Kidd. 2a). ובעלה lehrt, dass dies durch ביאה vollzogen werden kann, letzteres aber haben die Rabbinen später verboten (Kidduschin 12 b). Die קידושי שטר werden aus ויצאה . . והיתה (v. 2) abgeleitet, wonach die Eheschliessung ebenso, wie die Scheidung, durch Dokument vollzogen werden kann (Kidd. 5a, 9b). — והיה אם וגו׳. In Gittin 90a befindet sich eine Controverse zwischen den Schulen Schammai's und Hillels darüber, wann der Mann befugt ist, die Scheidung von seiner Frau vorzunehmen, und zugleich, wie unsere Stelle zu erklären ist (vgl. auch Sifre). Nach der Schule Schammai's ist מצא בה ערות דבר zu erklären, er hat etwas Schändliches, d. h. ein Eheverbrechen an ihr gefunden. בית הלל aber meinen, da דבר als Bestimmung zu ערוה steht, so ist auf דבר Gewicht zu legen, und jeder andere Grund zur Scheidung hinlänglich (wie oben 23, 15 ערות דבר = etwas hässliches). Ebenso Josephus ant. 4, 8, 33 und Philo p. 304 M. R. Aqiba meint, es genügt nach Beth Hillel אם לא תמצא חן בעיניו (dass sie keine Gunst in seinen Augen findet). Unsere Weisen gingen von dem Grundsatze aus, dass, wenn die Abneigung des Mannes gegen seine Frau so stark ist, dass er sich von ihr trennen will, es besser sei, dass die Ehe gelöst wird, als dass sie gewaltsam erhalten bleibe. Erst R. Gerschom Maor ha-Golah (Anf. d. 11. Jahrhunderts) hat die Einrichtung getroffen, dass nur mit Einwilligung der Frau die Scheidung erfolgen dürfe. Die Notwendigkeit, dass eine solche Einrichtung getroffen werden musste, bedeutete, wie Hirsch (in seinem Jeschurun B. X) mit Recht bemerkt, keineswegs einen Fortschritt (vgl. auch Abarbanel). וכתב וגו׳. Mit diesen Worten ist die Lösung der Ehe durch gewisse Formen beschränkt. Es muss vom Manne eine Scheidungsurkunde ausgestellt und der Frau in die Hand gegeben werden. לה. Diese Urkunde muss für sie (לשמה) direkt geschrieben sein; ebenso muss sie auch in seinem Namen (לשמו) hergestellt sein. ספר bedeutet sonst eine Rolle oder Tafel aus Pergament. Doch hier

*) In der Mischna Kidduschin 1, 1 heisst es: „Eine Frau wird erworben auf dreierlei Weise: durch Geld (כסף), durch Eheschliessungs-Schrift (שטר) oder durch Beiwohnung (ביאה).

wird von der Tradition auch jeder andere Stoff für geeignet erklärt. Nach den רבנן bedeutet ספר hier nur „Erzählung“ (ספירת דברים) also: er schreibe etwas die Scheidung Erzählendes, die Scheidung Enthaltendes (Gittin 21 b). כריתות lehrt, dass die Scheidung vollständig sein muss. Die Frau darf nicht durch irgend ein Band noch an dem Manne gebunden bleiben, was der Fall wäre, wenn der גט unter einer Bedingung, die sie ewig bindet, gegeben würde (Sifre, Gittin das.). Wenn T. Jon. sagt: ויכתוב לה ספר תירוכין קדם בי דינא (er schreibe ihr einen Scheidebrief vor Gericht), so ist dies gegen die Halacha, nach welcher der Scheidebrief nicht eines בית דין bedarf. Höchstens muss derselbe unter Aufsicht eines בית דין geschrieben und gegeben werden, damit dabei keine Vorschrift ausser Acht gelassen werde. Dagegen sind bei גיטין (ebenso bei קידושין) Zeugen notwendig, entweder um den גט zu unterzeichnen (עדי החתימה, nach R. Meir) oder um bei der Uebergabe zugegen zu sein (עדי מסירה, nach R. Eleasar). ונתן בידה. Er gebe ihn entweder in ihre Hand oder in ihren Besitzraum (בידה = ברשותה, vgl. T. Jon.). ושלחה מבית. Er entlasse sie, er muss den גט zum Zwecke der Entlassung, um sie frei zu machen (לשם גירושין) geben (vgl. Sifre)*). An ושלחה wird die Halacha angelehnt, dass die Scheidung auch durch Bevollmächtigte (שליח) geschehen kann, und zwar entweder, indem der Mann einen Vertreter absendet (שליח הולכה), oder indem die Frau sich durch einen שליח vertreten lässt (שליח קבלה). Noch andere Bestimmungen über Eheschliessungen und Scheidungen, die hier angedeutet sind, vgl. bei Hirsch.

---

*) Höchst merkwürdig ist eine Stelle im Midr. Tan. S. 155, die wahrscheinlich einer Mechilta zu Deut. entnommen ist. Sie lautet: ושלחה מביתו מה תלמוד לומר והלא משיגיע גט לידה הרי היא מגורשת אף על פי שעדיין היא בביתו ואם כן מה תלמוד לומר ושלחה מביתו אלא שאם גרשה ולא הוציאה מביתו הרי הוא כמי שגירש והחזיר וצריכה ממנו גט לכך נאמר ושלחה מבית. „Er entlasse sie aus seinem Hause“, was will dies sagen? Sie ist doch, sobald der Get in ihre Hand gelangt ist, schon geschieden, wenngleich sie sich noch im Hause des Mannes befindet! Da dem so ist, warum heisst es: „er entlasse sie aus seinem Hause? Dies lehrt, dass wenn er sie nach der Scheidung nicht aus seinem Hause hinausgebracht hat, es so angesehen wird, als hätte er sie nach der Scheidung wieder zurückgenommen, und sie muss von ihm einen (neuen) Get erhalten; deshalb heisst es: „er entlasse sie aus seinem Hause“. Diese Bestimmung befindet sich auch bei Maimonides H. גירושין 1,5. Die Erklärer meinen, er hätte dies der Mischna Gittin 81 a entnommen. Allein nach dem Talmud das., sowie nach Maim. H. גירושין 10,18 ist dort nicht diese Bestimmung zu finden (vgl. indessen Dünner, Hagaoth zu Gittin das.). Es scheint also Maim. eine Mechilta als Quelle gedient zu haben.

ושנאה. Beim zweiten Mann wird ein stärkerer Ausdruck gebraucht als beim ersten. לא יוכל וגו׳. Die jüdischen Erklärer (Ramban, Seforno, Hirsch u. a.) haben bereits als Grund dieses Verbotes vorgebracht, dass sonst der Ehebruch unter gesetzlicher Form getrieben werden könnte, indem der eine seiner Frau einen Scheidebrief gibt, sie darauf einen andern heiratet und nach einiger Zeit sich wieder vom zweiten Mann einen Scheidebrief geben lässt, um zum ersten Manne zurückzukehren. In dieser Weise, meint Ramban, könnten zwei Männer auf eine gewisse Zeit mit ihren Weibern tauschen. Durch die zwischen eingetretene Heirat mit einem anderen Manne hat sich die Frau, ebenso wie durch Ehebruch ihrerseits, für den ersten Mann verunreinigt (d. h. verboten machen) lassen. Es existiert aber betreffs dieses Verbotes in Jebamoth 11 b eine Meinungsverschiedenheit zwischen den רבנן und ר׳ יוסי בן כיפר im Namen des R. Eleasar b. Asarja. Nach letzterem Tanna ist die גרושה erst nach der Heirat mit dem zweiten Manne verboten, nicht aber nach den אירוסין. Er erklärt demnach אחרי אשר הוטמאה von dem ehelichen Umgang mit dem zweiten Manne, der, wiewohl gesetzlich erlaubt, dennoch sie für den ersten Mann טמאה macht. Allerdings (dies gesteht ר״י בן כיפר zu) ist sie nur bei einer Heirat mit einem Zweiten, nicht aber bei את לאחר גירושין dem ersten Manne verboten. Dies wissen wir aus dem Ausdruck ויצאה והיתה לאיש אחר, der ein eheliches Verhältnis fordert (Sifre). Es sollte ja eben der Ehebruch unter gesetzlicher Form durch dieses Verbot verhindert werden. Die רבנן dagegen sind der Ansicht, dass schon die אירוסין mit einem anderen Manne sie für den ersten Mann verboten macht. Hiernach ist der Ausdruck אחרי אשר הוטמאה schwierig zu erklären. Nach Sifre und Jeb. 11 b will dieser Satz auch סוטה שנטמאה einschliessen. Die Schrift würde also sagen, dass der Mann ebenfalls seine Frau nicht wieder zurücknehmen darf, welcher erfahren, dass dieselbe in seinem Hause die Ehe gebrochen. Eine solche ist, selbst wenn sie sich nicht mit einem anderen verheiratet, ihrem Manne verboten. Vielleicht ist dann nach dem einfachen Wortsinne zu erklären, dass die Schrift auch von dem Falle handelt, dass der erste Mann wegen Ehebruchs-Verdacht (ערות דבר) die Frau entlassen und gerade durch ihre Eingehung einer Ehe mit einem anderen Manne sich dieser Verdacht als begründet erwiesen hat. Daraus wäre indirekt bewiesen, dass auch sonst, wenn der Ehebruch erwiesen ist, der Mann sie nicht behalten darf. Allein dann wäre

aus unserer Stelle nicht zu schliessen, dass auch jede andere גרושה שנתארסה dem ersten Manne verboten ist, ausser wenn man erklärt, dass אחרי אשר הטמאה nur ein parenthetischer Satz ist, der für unsern Fall das Verbot noch anderweitig begründet, dass aber unter jeder Bedingung diese גרושה zurückzunehmen als ein „Gräuel" erklärt wird. Nach Hirsch ist die Frau durch die קדושין des zweiten Mannes für den ersten Mann אסור geworden. Dieser איסור wird als טומאה bezeichnet (Lev. 18, 20), und diese טומאה, die einmal zwischen ihr und den ersten Mann getreten, bleibt auch nach der Auflösung der zweiten Ehe durch Scheidung oder den Tod des zweiten Mannes. Das Motiv des Gesetzes ist die Verhinderung des Missbrauchs der gesetzlichen קדושין und גרושין zu einem beabsichtigten Ehebruch. Danach müssten schon die קדושין des zweiten den איסור bewirken, weil damit ein Ehebruch beabsichtigt wird. Es scheint aber, dass nach den רבנן der Grund des Verbotes nicht darin zu suchen ist, dass damit ein Ehebruch in legaler Form verhindert werden soll (es hätte dann genügt, dass sie nach den נישואין verboten sei), sondern, wie dies auch in den Worten des Propheten Jeremia 3, 1 ausgesprochen zu sein scheint, dass ein solcher Wechsel (zuerst vom ersten Manne geschieden, dann eines andern Mannes Weib, dann wieder von diesem geschieden und zum ersten Manne zurück), eine Gesinnung bekundet, welche Gott verabscheut. Die Frau soll nicht wie eine Ware von Hand zu Hand gehen (König). Es würde damit die Ehe nicht als eine heilige Institution, sondern als ein Mittel zur Befriedigung der Sinnlichkeit erklärt, was alle Sittlichkeit zu untergraben im Stande ist, daher ולא תחטיא את הארץ und bei Jeremia חנף תחנף הארץ. Die Form הֻטמאה ist הָתפעל wie התפקדו (Num. 1, 47) und heisst: Sie hat sich verunreinigen lassen. Mit ולא תחטיא את הארץ ist, wie Sifre bemerkt, das Gericht gewarnt, solches nicht zu dulden. Ueber die diesbezüglichen Gesetzgebungen bei andern Völkern vgl. bei König.

V. 5. Wenn jemand ein neues Weib nimmt, so soll er nicht im Kriegsheere ausrücken und um dieses willen nicht bezüglich irgend einer Sache umherziehen; frei soll er sein für sein Haus ein Jahr, und er soll erfreuen seine Frau, die er genommen hat.

Nach 20, 7 musste derjenige, der sich bloss verlobt hat, zwar mit dem Heere ausziehen, konnte aber dann an der Grenze wieder heimziehen. Er musste aber dann noch für andere Bedürfnisse des Heeres sorgen (vgl. das.). Der Verheiratete im ersten Jahre

braucht gar nicht auszuziehen und ist von allen anderen Leistungen befreit. אשה חדשה heisst eine Frau, die ihm neu ist, also auch eine Witwe oder eine Geschiedene; bloss מחזיר גרושתו ist hier ausgeschlossen. T. Jon übersetzt אשה חדשה gegen die Halacha mit אתתא חדתא בתולתא. — ולא יעבר עליו וגו׳. Nach Ramban gehört zu ולא יעבר dasselbe Subjekt, wie zu לא יצא, nämlich איש, und עליו bezieht sich auf צבא. Danach wird hier verordnet ולא יעבר על הצבא, er (der Mann) soll nicht um des Kriegsheeres willen umherziehen, oder zum Kriegsheere hinziehen, לכל דבר, bezüglich irgend einer Sache, z. B. um Truppen auszuheben, Lebensmittel und andere Bedürfnisse des Heeres herbeizuschaffen. Gewöhnlich bezieht man עליו auf den Mann, wonach ולא יעבר unpersönlich ist. Danach müsste übersetzt werden: „Es soll über ihn (den Mann) nicht ergehen (etwas) in Bezug auf irgend eine Sache." Doch ist die Erklärung des Ramban vorzuziehen. Allerdings hat auch die Mechilta עליו auf den Mann bezogen, denn er bemerkt: עליו הוא דאין אתה מעביר אבל אתה מעביר על אחרים (Midr. Tann. 156), ihm darfst du nichts auferlegen, wohl aber andern. Gemeint sind wohl die in 20, 5 ff. Genannten. Nach Tosefta Sota 7, 24 braucht dieser auch keine städtischen Steuern (פסי העיר) zu zahlen. Maimon. (Melachim 7, 10; 11) sagt auch ולא שומר בחומה (er braucht nicht die Mauer zu hüten). Aus נקי יהי׳ לביתו leiten Sifre und Sota 44a die Lehre ab, dass auch jeder, der ein Haus gebaut oder einen Weinberg gepflanzt und diese Güter noch nicht ein Jahr lang benutzt hat, von allen Lasten zu befreien ist. Dies ist wohl durch einen Analogieenschluss aus 20, 5—7 gefolgert worden. Sowie dort Haus und Weinberg der Frau gleichgestellt sind, ebenso hier. Joseph. (ant. IV, 8, 41) stellt den kurze Zeit Verheirateten vollständig dem Verlobten gleich; ebenso sagt er, wer ein Haus gebaut und es noch nicht ein Jahr lang bewohnt hat, ist vom Kriegsdienste befreit; dagegen braucht er nach seiner Ansicht beim Weinberg nur einmal Frucht empfangen zu haben.

V. 6. Man soll nicht den unteren und oberen Mühlstein pfänden, denn man pfändet das Leben.

Es wird ein Billigkeits-Gesetz dem vorhergehenden, das ebenfalls ein Gebot der Billigkeit enthält, angeschlossen, vgl. Ibn Esra. Mit רחיים wird oft die ganze Mühle (Handmühle) bezeichnet. Der Dual wegen der zwei Mühlsteine. רכב heisst der Laufer, d. i. der obere Mühlstein. Hier ist aber wohl unter רחיים der untere Mühlstein zu verstehen. Aus כי נפש wird aber im Sifre und B

mez. 115 a geschlossen, dass man keinerlei Geräte, die zur Bereitung von Lebensmitteln dienen, pfänden darf. Höchst merkwürdig ist hier der T. Jon., der neben der einfachen Uebersetzung noch eine andere gibt mit den Worten: ולא יהוי גבר אסר חתנין וכלין בחרשין ארום נפשא דעתיד למיפק מנהון היא מחבל (vgl. auch Targ. Jeruschalmi). Sowohl im Altertum als im Mittelalter gab es Zauberer, welche vorgaben, vermittels Knüpfens eines Knotens einen Bräutigam an der Ausübung seiner ehelichen Pflicht hindern zu können; man nannte dies „Nestelknüpfen", und es waren darauf schwere Strafen festgesetzt (man vgl. den Art. „Nestelknüpfen" in den Lexicis). Nach T. Jon. ist in unserem Verse dies verbrecherische Treiben verboten; vgl. ספר חרדים von R. Elieser Askari (Abschnitt 5, Nr. 42), der damit den Zusammenhang unseres Verses mit dem vorhergehenden Gesetze erklären will.

V. 7. Wenn ein Mann dabei betroffen wird, daß er eine Person von seinen Brüdern, von den Kindern Israels, stiehlt und sie als Sklaven behandelt und verkauft, so soll dieser Dieb sterben, und du sollst das Böse aus deiner Mitte wegschaffen.

Das Gesetz befindet sich bereits in Exod. 21,16. Dort findet sich die Bestimmung ונמצא בידו, d. h. dass der Gestohlene in das Besitztum des Diebes gebracht wurde, שיכניסנו לרשותו (Sanh. 85 b). Hier wird והתעמר בו hinzugefügt, dass er sich seiner als Sklaven bedient. Der Zusammenhang mit der vorherigen Vorschrift ist in כי נפש הוא חובל und גונב נפש gegeben.

V. 8. Nimm dich beim Schaden des Aussatzes in acht, überaus sorgfältig zu verfahren, ganz so, wie die levitischen Priester euch lehren werden, wie ich ihnen befohlen habe, sollt ihr sorgfältig verfahren. Gedenke, was der Ewige, dein Gott, der Mirjam getan hat auf dem Wege, da ihr aus Aegypten zoget.

Nach T. Jon. und Makkot 22 a ist hier verboten das Fleisch, worauf ein בהרת, als Aussatzzeichen, sich befindet, wegzuschneiden. Vielleicht wollten dies auch die Akzente andeuten, indem das אתנח auf ולעשות steht, wonach der erste Satz von ככל וגו׳ zu trennen ist. Es soll also nicht bloss eingeschärft werden, dass man beim Aussatz den Anordnungen der Priester folge, sondern auch, dass man sich in acht nehme, nichts zu tun, was ein falsches Urteil der Priester hervorrufen könnte. ככל אשר יורו — כאשר צויתם. Die Entscheidung beim Aussatz ist vom Ausspruch der Priester ab-

hängig; aber diese müssen richtig nach dem Gesetze (כאשר צויתם) entscheiden. Daher muss, falls der Priester des Gesetzes nicht kundig ist, ein gesetzkundiger Weiser ihm zur Seite stehen und ihn belehren (M. Negaïm 3,1 und Sifra zitiert im ר״ש das.). זכור וגו׳; dies ist nach Ramban, der sich auf Sifra (Anf. בחקותי) beruft, ein besonderes Gebot, sowie זכור — עמלק (25,17), dass man sich vor לשון הרע (Verleumdung) hüte, indem man eingedenk ist, wie Mirjam, als sie über ihren Bruder להר״ר sprach, mit Aussatz bestraft wurde, vgl. Num. 12,1 ff. T. Jon.: הוו זהירין דלא למחשד חד בחבריה. Allerdings sagt Sifra (ebenso Mech. im Midr. Tan.): שתהא שונה בפיך, wonach es geboten wäre, ebenso wie פ׳ עמלק, diesen Abschnitt zu lesen. בצאתכם וגו׳, vgl. oben zu 23,5. Nach Raschbam sagt unsere Stelle: Man solle beim Aussatzschaden keine Rücksicht nehmen auf vornehme Personen, und sei es selbst ein König, wie 'Usia, so muss er dennoch nach der Entscheidung des Priesters isoliert und einsam ausserhalb der Stadt wohnen. Darauf wird daran erinnert, was Gott der Mirjam getan hat. Trotzdem sie eine Prophetin und Schwester Mose's war, musste sie dennoch, als sie von Gott durch Aussatz bestraft wurde, sieben Tage ausserhalb des Lagers eingeschlossen bleiben, und wiewohl dies auf dem Wege geschah, als ihr aus Aegypten zoget, und dadurch das ganze Volk am Weiterziehen verhindert wurde, musste dennoch das Gebot des Gesetzes strikt befolgt werden.

V. 10. Wenn du von deinem Nächsten irgend ein Darlehen zu fordern hast, so sollst du nicht in sein Haus kommen, um sein Pfand zu pfänden. 11. Draussen sollst du stehen, und der Mann, von dem du zu fordern hast, soll dir das Pfand hinausbringen.

נשה ב׳ heisst Gläubiger eines Mannes sein, von ihm etwas zu fordern haben. משאת מאומה begreift noch andere Forderungen, die man zu Darlehnsforderungen gemacht hat זקפן עליו במלוה (Sifre, u. B. mez. 115a). לא תבוא וגו׳ Nach der Mech. d. R. Simon zu Exod. 22, 25 (zit. in B. mez. 113b) ist dies Verbot nur an den Schuldherrn selbst gerichtet, aber der Gerichtsvollzieher hat das Recht, hineinzugehen und ein Pfand zu nehmen. Dagegen lehrt die Baraita des Sifre hier (ebenfalls zit. in B. mez. das.), dass auch der Gerichtsbote (שליח ב״ד) nicht ins Haus eindringen darf, sondern draussen warten muss, bis der Schuldner das Pfand herausbringt. Der Gläubiger selbst darf aber selbst draussen nicht mit Gewalt pfänden (nach Tosafot ist dies nur מדרבנן verboten); der שליח ב״ד

darf dies tun. (Ungenau bei Joseph. ant. 4, 8, 26). Auch darf der Gerichtsbote ins Haus des Schuldners gehen, um einen Gegenstand behufs der Bezahlung seiner Schuld zu pfänden (vgl. הכתב והקבלה).

V. 12. Und wenn er ein armer Mann ist, so sollst du nicht mit seinem Pfande dich niederlegen, 13 Zurückgeben sollst du ihm das Pfand, wenn die Sonne untergeht, dass er mit seinem Kleide sich niederlege und dich segne. und dir wird es als Gerechtigkeit angerechnet werden vor dem Ewigen, deinem Gotte.

Vgl. die Vorschrift in Exod. 22, 25. עני ist jeder, der das Pfand zu einer bestimmten Zeit braucht, selbst wenn er reich ist (Sifre). כבוא השמש. Hier spricht es nach der Halacha vom Nachtgewande, dagegen im Exod. vom Taggewand (vgl. das.), B. mez. 114b. Aus ולך תהיה צדקה (vgl. oben 6, 25) wird die Lehre abgeleitet, dass der Gläubiger in gewissem Sinne als Eigentümer des Pfandes betrachtet wird (Schebuoth 44a). Uebrigens darf der Gläubiger nicht das ganze Vermögen des Schuldners pfänden; er muss ihm vielmehr dasjenige an Nahrung, Kleidung, Mobiliar und Handwerkszeug lassen. was er notwendig zum Lebensunterhalt braucht (B. mez. 104a).

V. 14. Du sollst nichts vorenthalten einem armen und dürftigen Fremdling, der in deinem Lande wohnt in deinen Toren. 15. An seinem Tage sollst du ihm seinen Lohn geben, und lasse nicht die Sonne darüber untergehen. Denn er ist arm und nach ihm erhebt er seine Seele, damit er nicht wider dich zum Ewigen rufe, und an dir würde eine Schuld sein.

Die Vorschrift befindet sich auch Lev. 19, 13. Dort steht nicht עני ואביון, und dies lehrt, dass kein Unterschied nach dem Gesetze zwischen Armen und Reichen besteht; nur wird Gott das Gebet eines armen Taglöhners bald erhören und den Bedrücker bestrafen. Der Sifre zählt fünf Verbote auf, die derjenige übertritt, der dem Tagelöhner, der seinen Lohn fordert, denselben vorenthält. מגרך, darunter ist ein vollständiger Proselyte (גר צדק) verstanden; dagegen ist mit dem folgenden אשר בשעריך auch der Beisassproselyte (גר תושב) miteingeschlossen. Aus אשר בארצך leitet der Talmud auch שכר בהמה וכלים (Lohn für Tiere und Sachen) ab (vgl. B. mez. 111b). לא תבוא עליו השמש bei שכיר לילה, und לא תלין bei שכיר יום, vgl. B. mez. 110b. נושא את נפשו, er trägt danach Verlangen

(Jer. 44, 14). Nach Sifre: er wagt sein Leben um dieses Lohnes willen, er verrichtet lebensgefährliche Arbeiten. והיה בך חטא ist dem vorhergehenden Satze coordiniert: damit er nicht zum Ewigen rufe und damit an dir keine Schuld sei, daher Sifre: והיה בך חטא מ״מ, es wird jedenfalls an dir eine Schuld sein, wenn er auch nicht zu Gott ruft.

V. 16. Es sollen nicht Väter wegen der Kinder getötet werden, und Kinder sollen nicht wegen der Väter getötet werden, ein Jeder soll nur wegen seiner eigenen Sünde getötet werden.

Ueber unseren Vers sind R. Ismael und R. Aqiba verschiedener Ansicht. Die Ansicht des R. Ismael (vgl. Jer. Sanhed. III, 21 c) ist in der Mech. (Midr. Tann. 159) mitgeteilt mit den Worten: לא יומתו אבות על בנים למה נאמר לפי שהוא אומר פוקד עון אבות על בנים שומע אני אף מחוייבי מיתות ב״ד כן ת״ל לא יומתו אבות על בנים. Es ist also hier verboten, beim irdischen Gerichte so zu verfahren, wie das himmlische Gericht, welches die Sünde der Väter an den Kindern ahndet. Denn, wie חידושי ר״ן zu Sanh. 27b bemerkt, nur Gott kann es wissen, dass die Taten und Laster der Väter auch von den Kindern erfasst worden sind (אוחזין מעשי אבותיהן); der Mensch aber kann dies nicht wissen und muss die Kinder als אין אוחזין voraussetzen.

Nach einer andern Erklärung in der Mech. ist der Satz פוקד עון אבות על בנים nur gesagt: בזמן שהן בפרק אבותיהן, wenn die Kinder noch in dem Alter stehen, dass sie wegen ihrer Sünden nicht strafbar sind, sondern durch deren Tod nur ihre Aeltern bestraft werden. Es wird also damit gesagt, dass die kleinen Kinder wegen der Sünde der Eltern (durch Gottes Hand) sterben (vgl. Sabbat 32). Das heisst פוקד עון אבות על בנים. Dagegen gilt bei Grossjährigen (גדולים) auch beim göttlichen Gericht der Grundsatz: איש בחטאו יומתו. So wird auch unsere Stelle gedeutet in 2. Kön. 14, 6. Wahrscheinlich war diese Unsitte, die Kinder wegen der Eltern zu bestrafen, besonders bei den Königen gebräuchlich, welche bei der Hinrichtung der Eltern die Rache der Kinder fürchteten und daher auch letztere, ja mitunter die ganze Familie aus dem Wege räumten. Es wird daher vom König Amazjahu gerühmt, dass er in dieser Beziehung der Thora folgte.

R. Aqiba dagegen meint, wenn die Schrift bloss sagen wollte, dass die Kinder nicht wegen der Sünden der Väter sterben sollen, dann hätte איש בחטאו יומתו genügt. Er folgert daher aus unserem

Verse auch die Lehre, לא יומתו אבות בעדותם של בנים und dann weiter, dass Verwandte unfähig zum Zeugnisse sind, sei es zugunsten, sei es zuungunsten ihrer Verwandten. Die Verwandtschaftsgrade werden im Talmud von dem nächsten gemeinschaftlichen Stammvater an gezählt. Der Sohn heisst ראשון, der Enkel שני, der Urenkel שלישי u. s. w. Es sind also z. B. Brüdersöhne, da vom gemeinschaftlichen Grossvater an gerechnet wird, שני בשני; Onkel und Neffe: שני בראשון; Grossonkel und Grossneffe: שלישי בראשון. Dagegen gelten Vater und Sohn als ראשון בראשון; Grossvater und Enkel als als שני בראשון u. s. w. Es gilt nun nach der rezipierten Halacha: ראשון בראשון; שני בראשון und שני בשני sind unfähig; שני בשלישי aber können schon für einander Zeugnis ablegen. Bei andern besteht eine Meinungsverschiedenheit, vgl. meinen Comment. zur Mischna Sanhedrin 3, 4 und Choschen Mischpat 33. R. Ismael leitet die Lehre von der Unfähigkeit der Verwandten zum Zeugnisse aus einer andern Schriftstelle ab (Jer. Sanh. III 21 c). Ueber die Zeugen im jüdischen Prozess vgl. Dr. Naphtali Hirsch in Hirsch's Jeschurum B. XII. T. Jon. vereinigt in seiner Paraphrase beide Erklärungen zu unserem Verse.

V. 17. Du sollst nicht das Recht eines Fremdlings, einer Waise beugen, und du sollst nicht das Gewand einer Witwe pfänden. 18. Du sollst gedenken, dass du ein Knecht warst in Aegypten und der Ewige, dein Gott, dich von dort erlöste; deshalb befehle ich dir, dieses zu tun.

Es wird wegen der gedrückten Personen besonders gewarnt, ihnen kein Unrecht zu tun und sie rücksichtsvoll zu behandeln. „Wer das Recht eines Fremden beugt, übertritt zwei Verbote“ (Sifre). גר יתום ist nach Onk. u. T. Jon. so wie גר ויתום zu erklären; dies scheint auch die Ansicht des angeführten Sifre zu sein. Sifre und T. Jon. setzen zum Schrifttexte noch ואלמנה hinzu, ebenso LXX. Wahrscheinlich ist dies aus dem folgenden Satze heraufgenommen, weil man die erste Bestimmung auch auf אלמנה bezog. ולא תחבול. Nach T. Jon. ist der Grund dieses Gebotes, weil man nach v. 13 abends das Pfand zurückgibt und die Witwe dadurch in schlechten Ruf bringt. Es ist dies die Ansicht von R. Simon (in der Mech.: R. Ismael), der infolgedessen meint, dass man das Kleid einer reichen Witwe pfänden darf, da man ihr abends das Pfand nicht zurückbringt (B. mez. 115 a). Ueber die Kontroverse, ob דרשינן טעמא דקרא vgl. ausführlich Hirsch. Nach

einigen Dezisoren ist das, was hier über die אלמנה vorgeschrieben ist, auch für eine גרושה und eine andere allein stehende Frau giltig (Ch. Mischp. 97 in den Comment.). Ferner meinen einige, dass auch andere Geräte einer Witwe nicht gepfändet werden dürfen (vgl. הכתב והקבלה).

V. 19. *Wenn du auf deinem Felde deine Ernte hältst und du auf dem Felde eine Garbe vergissest, so sollst du nicht zurückkehren sie zu nehmen, dem Fremdlinge, der Waise und der Witwe soll sie gehören, damit der Ewige, dein Gott, dich segne in allem Werke deiner Hände.*

Zu dem Gesetze von שכחה werden in Mischna Peah VI und VII mehrere Bestimmungen gegeben, die der Sifre hier aus den Worten der Schrift ableitet, vgl. das.

V. 20. *Wenn du deinen Oelbaum abklopfst, sollst du nicht die Zweige hinter dir her durchsuchen, dem Fremdling, der Waise und der Witwe soll es gehören. 21. Wenn du deinen Weinberg schneidest, sollst du nicht hinter dir her Nachlese halten, dem Fremdling, der Waise und der Witwe soll sie gehören. 22. Und du sollst gedenken, dass du ein Knecht warst im Lande Aegypten; deshalb befehle ich dir, dieses zu tun.*

לא תפאר, von פארה Zweig, die Zweige durchsuchen. Man soll, wie beim Felde die פאה (Lev. 19, 9), hier einige Oliven zwischen den Zweigen lassen. Nach dem Talmud: שלא תיטול תפארתו, man darf nicht die Krone, d. h. die an der Spitze wachsenden Früchte, abnehmen (Chullin 131 a), ungefähr dasselbe, vgl. Raschi. Nach Onk. לא תפלי, wie לא תבצר. — לא תעולל, die kleinen unausgebildeten Trauben soll man den Armen überlassen, vgl. die ausführliche Erklärung zu Lev. 19, 10. Aus dem jedesmaligen אחריך leitet Sifre die Lehre ab, dass auch שכחה beim Baume gegeben werden muss. Es scheinen in diesem Worte die עוללות und die פאה auch als etwas, das hinter dir liegt, demnach als שכחה, bezeichnet zu sein. Die Begründung וזכרת bezieht sich auf alle Armengaben, vgl. 15, 15.

ε) Verschiedene Vorschriften zur Erhaltung der Ordnung im gesellschaftlichen Leben und Schlussgebot, das Andenken Amaleks zu vertilgen (c. 25).

Der Gesetzesübertreter soll unter Umständen mit einer gewissen Anzahl von Geisselhieben bestraft werden (25, 1—3). Als Beispiel einer solchen Uebertretung wird das Verbot angereiht,

dem Ochsen nicht beim Dreschen das Maul zu verbinden (v. 4). Wenn von mehreren Brüdern einer ohne Kinder stirbt, so soll der Bruder des Verstorbenen die Frau desselben zur Ehe nehmen, das Erbe des Verstorbenen antreten, oder, wenn er jenes nicht will, öffentlich vor Gericht dies erklären und durch einen dort vollzogenen Akt des Schuhausziehens sich dieses Rechtes begeben (5—10). Wenn eine Frau einen fremden Mann öffentlich beschämt, soll sie dafür eine Strafe erleiden (11—12). Man soll nicht falsches Gewicht oder falsches Mass besitzen und gebrauchen (13—16). Man soll der ruchlosen Taten Amaleks eingedenkt sein und das Andenken dieses Volkes vertilgen (17—19).

Cap. 25. v. 1. Wenn eine Streitsache zwischen Männern sein wird und sie treten zum Gericht hin und man richtet sie, so soll man den Gerechten für gerecht erklären und den Schuldigen schuldig sprechen. 2. Es geschehe aber, wenn der Schuldige Schläge verdient, so lasse ihn der Richter niederlegen und ihn schlagen vor sich nach Massgabe seiner Schuld in bestimmter Zahl. 3. Vierzig Schläge lasse man ihm geben; man soll nichts hinzufügen lassen; er möchte sonst hinzufügen, ihm darüber hinaus einen grossen Schlag zu geben, und dein Bruder würde vor deinen Augen entwürdigt.

Es wird im Gesetze über die Geisselstrafe nicht bestimmt, in welchen Fällen diese Strafe zur Anwendung kommen soll. Zwei Fälle werden ausdrücklich in der Thora erwähnt, nämlich מוציא שם רע oben 22, 18 und שפחה חרופה Lev. 19, 20 (vgl. das.). Auch bei בן סורר ומורה (oben 21, 18) wird vom Talmud das ויסרו אותו als eine gerichtliche Geisselstrafe gefasst. Wo sonst die Geisselstrafe eintritt, wird in der Thora mit den Worten והיה אם בן הכות als bekannt vorausgesetzt, aber nicht näher bestimmt. Es gab also gewiss darüber eine Tradition für die Richter. Josephus (Ant. 4, 8, 21) stellt einige Gebote der Milde gegen Arme und Tiere zusammen, nämlich die Armengaben (פרט, לקט), dann לא תחסום, endlich כי תבוא בכרם רעך, בקמת רעך, und sagt darauf: „Wer gegen diese Vorschriften handelt, der soll mit vierzig Streichen weniger einem öffentlich gegeisselt werden, und er soll, obgleich ein Freier, diese schimpfliche Strafe dafür erleiden, dass er aus sklavischer Gewinnsucht seine Würde verletzt hat. Wir sehen, dass Josephus hinsichtlich des Verbots לא תחסום mit der Tradition übereinstimmt. Der Umstand, dass dieses Verbot unmittelbar auf das Gesetz über מלקות folgt,

mag auch Josephus zu dieser Ansicht geführt haben. Leicht begreiflich ist es daher auch, dass er die Gebote כי תבא בכרם רעך und die über die Armengaben ebenfalls zu denen zählt, deren Uebertretung mit מלקות bestraft wird. Letztere Gebote stehen unmittelbar vor dem מלקות-Gesetze, und die Ermahnung וזכרת כי עבד היית führte ihn auf den Gedanken, dass der, welcher diese Gebote missachtet, eine sklavische Gesinnung zeigt, die ihn einer sklavischen Behandlung wert erscheinen lasse. Das Gebot כי תבא בכרם hat aber Josephus ebenfalls zu den Geboten über die Milde gegen die Armen gezählt und dessen Uebertretung der Uebertretung jener gleichgestellt. Wir werden daher den Angaben des Josephus, soweit sie nicht mit der Tradition übereinstimmen, kein grosses Gewicht beimessen, da sie als Produkt seiner eigenen Exegese betrachtet werden müssen. Versuchen wir unsere Stelle aus sich selbst zu erklären, so begegnen wir vielen Schwierigkeiten. Der Anfang unseres Gesetzes scheint von einem Prozesse über Mein und Dein, den zwei Männer mit einander haben, zu sprechen. Allein nach der Tradition kommt gerade bei Prozessen über Mein und Dein höchst selten die Geisselstrafe vor; überhaupt wird diese Strafe zu allermeist in den Fällen angewendet, wo der Mensch sich gegen Gott versündigt, nicht aber, wo zwischen zwei Männern ein Streit ist. Es kann dies nur vorkommen bei einer geringfügigen Verwundung (חבלה שאין בה שוה פרוטה) (Kethuboth 32 a oder bei מקלל חברו בשם, oder bei ממשכן דברים שעושים בהם אוכל נפש (oben 24, 6), vgl. Ramban. – Ramban will daher die Stelle nach Anfang Makkot so erklären, dass hier von עדים זוממין die Rede sei (oben 19, 16 ff.), die ihren Nächsten mit Unrecht angeklagt hätten und dann, wenn das Gericht wieder den Gerechten für gerecht und den Schuldigen für schuldig erklärt, mitunter wegen ihres falschen Zeugnisses gegeisselt werden, nämlich, falls man nicht כאשר זמם וגו׳ ausführen kann. Indessen bemerkt הכתב והקבלה mit Recht, dass nach dem Talmud hier nur eine Andeutung für diese Gesetzesbestimmung (רמז לעדים זוממין) zu finden ist; doch handelt die Schrift dem einfachen Wortsinne nach nicht von עדים זוממין. Am richtigsten findet man aber die Stelle in der Mechilta (vgl. Midr. Tann. S. 162) erklärt: כי יהיה ריב בין אנשים למה נאמר לפי שהוא אומר לא תזרע כרמך כלאים לא תלבש שעטנז לא תחרוש בשור ובחמור שומע אני אם זרע וחרש ולביש עבר על המצוה ויהא פטור ת״ל כי יהיה ריב בין אנשים בא הכתוב ולימד על העובר בלא תעשה שיהא לוקה ארבעים לכך נאמרה הפרשה. — במצוה בלא תעשה אתה אומר במצוה בלא תעשה הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא ממצות עשה ת״ל והיה אם בן

הכות הרשע הרי אתה דן נאמר כאן בן ונאמר להלן בן מה בן שנאמר להלן במצוה בלא תעשה הכתוב מדבר אף בן שנאמר כאן במצוה בלא תעשה הכתוב מדבר. — בבעל דין ובשני עדים הכתוב מדבר אתה אומר כן או אינו מדבר אלא בשני בעלי דינין ובדיני ממונות הכתוב מדבר ת״ל והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע לא אמרתי אלא מי שאחרים מצדיקים ומרשיעים אותו יצאו דיני ממונות שאדם מרשיע את עצמו בה. או אינו מדבר אלא בשני בעלי דינין ובדיני נפשות ת״ל כדי רשעתו לא אמרתי אלא מי שהמכות כדי רשעתו יצאו דיני נפשות שאין המכות כדי רשעתו — ר׳ עקיבה אומר חייבי כריתות ישנן בכלל מלקות ארבעים שאם עשו תשובה בית דין שלמעלה מוחלין להן חייבי מיתת בית דין אינן בכלל מלקות ארבעים שאם עשו תשובה אין בית דין שלמטה מוחלין להן *). (Vgl. meine Noten das.). Zunächst wird festgestellt, dass es sich hier um die Uebertretung eines göttlichen Verbotes handelt (לא תעשה). Die גזירה שוה von בן סורר ומורה lehrt uns zugleich den Grund der Geisselstrafe. Sowie der בן סורר wegen des Ungehorsams (und des Raubes) gegen die Eltern gegeisselt wird, so soll es auch dem ergehen, der gegen

---

*) „Wenn eine Streitsache zwischen Männern sein wird usw." — Was will dies sagen? Indem es heisst (22, 9—11): Du sollst deinen Weinberg nicht mit zweierlei Arten besäen, nicht Schaatnes anziehen, nicht mit Ochse und Esel zusammen pflügen; — da könnte man meinen, wer dies tut, hat zwar ein Verbot übertreten, ist aber straffrei; deshalb lehrt dieser Abschnitt, dass jeder, der ein Verbot (der Thora) übertritt, mit vierzig Geisselhieben bestraft wird. Aber dies gilt nur von Verboten! Oder vielleicht gilt dies bei (Uebertretung von) Geboten? Deshalb ist eine Schlussfolgerung (durch Wortanalogie גזירה שוה) anzuwenden: Hier steht der Ausdruck בן und oben (21, 18) steht derselbe Ausdruck; so wie oben von Uebertretung eines Verbotes die Rede ist, so ist auch hier die Rede von dem Uebertreten eines Verbotes! — Ferner: Hier handelt die Schrift von einem Streit zwischen einem Angeklagten und zwei (wider ihn auftretenden) Zeugen. Oder vielleicht ist hier von einem Streit zweier über Geldangelegenheiten Prozessierenden die Rede? Deshalb heisst es: „Sie sollen den Gerechten für gerecht und den Schuldigen für schuldig erklären" Hier ist von Fällen die Rede, bei denen nur andere für gerecht oder schuldig zu erklären vermögen; ausgeschlossen sind die Geldprozesse, wobei jeder sich selbst für schuldig erklären kann. Oder vielleicht spricht man hier von zwei Prozessierenden bei einem Kapitalverbrechen? Deshalb heisst es: „nach Massgabe seiner Schuld" — es handelt sich also nur um Sachen, wo eine Geisselstrafe seiner Schuld entspricht, was bei Kapitalverbrechen nicht der Fall ist. Rabbi Aqiba sagt: Auch die, welche die כרת-Strafe verdienen, werden mit vierzig Geisselhieben bestraft, weil ihnen, wenn sie Busse tun, vom himmlischen Gerichte ihre Sünde vergeben wird. Dagegen werden solche, welche eine gerichtliche Todesstrafe verdienen, nicht noch mit Geisselung bestraft, weil das Gericht auf Erden ihnen, auch wenn sie Busse tun, ihr Verbrechen nicht verzeiht.

den Befehl Gottes ungehorsam ist. בדברים לא יוסר עבד. Durch Worte wird der Knecht nicht gezüchtigt, כי יבין ואין מענה, wenn er merkt, dass er nicht geschlagen wird (Spr. 29, 19), vgl. Targ. und Pesch. (ותעניה שרה Gen. 16, 6). Der Sklave seiner Begierden soll ebenso, wie der unbändige Sohn, durch Schläge gezüchtigt werden. —

כי יהיה ריב בין אנשים spricht nach der Mech. von dem Prozesse, der zwischen den Zeugen und dem Angeklagten vor Gericht verhandelt wird. Wir haben bereits bei עדים זוממין (oben I 366 f.) gesehen, dass dort die anklagenden Zeugen שני האנשים אשר להם הריב genannt werden. Das jüdische Gesetz kennt keinen Staatsanwalt, vielmehr ist jeder Israelit befugt und verpflichtet, wenn er eine Verletzung des Gesetzes sieht und diese zur Bestrafung bringen kann, als Ankläger gegen den Uebertreter aufzutreten. Da nun ein einzelner Zeuge keine Bestrafung herbeiführen kann, so gilt die Bestimmung אם לא יגיד וגו׳ (Lev. 5, 1) nur für zwei Zeugen. Die beiden anklagenden Zeugen haben also einen Prozess mit dem Angeklagten. ונגשו אל המשפט ושפטום, sie treten vor Gericht und man richtet sie. Das Gericht hat nun zunächst die Pflicht, die Zeugenaussagen zu prüfen und danach den Angeklagten entweder für gerecht oder für schuldig zu erklären והצדיקו וגו׳. Die Mechilta meint nun, es kann hier nicht von Geldprozessen (דיני ממונות) die Rede sein, da hier jemand durch eigenes Geständnis sich für schuldig erklären kann, wobei er durchaus kein רשע ist; die Schrift aber handelt offenbar von einem, der nur durch andere zum רשע erklärt werden kann. Es mag diese Deduktion nur eine אסמכתא sein, da ja ohnehin der Verstand dagegen spricht, dass bei Geldprozessen, wo der Verklagte durch Zahlung seine Schuld wieder gut machen kann, die Geisselstrafe stattfinden sollte. Der רמז לעדים זוממין (Anfang Makkoth) ist nach der Erklärung der Mech. auch verständlich; denn offenbar hat das Gesetz auch den Fall im Auge, wo die Zeugen der Lüge derart überführt werden, dass sie anstatt des Angeklagten die Strafe erleiden. — והיה אם וגו׳. Nicht immer ist der Angeklagte zu geisseln, aber in den Fällen, wo er diese Strafe verdient (die Fälle selbst hat die Tradition festgestellt), soll dieselbe im folgender Weise ausgeführt werden. בן הכות (über בן vgl. Ew. 213 c), ein Sohn des Schlagens, dieser Strafe verfallen, vgl. 1. Sam. 20, 31. Als Beispiel der Sünde, auf welche die מלקות-Strafe gesetzt wird, nimmt der Sifre das folgende Verbot לא תחסום. — והפילו wird vom Sifre mit „niederbeugen" erklärt (מוטה): man bindet ihm die Hände an eine Säule (Makkot III, 12). — והכהו לפניו (vor sich) der Richter

muss genau beobachten. שיהא לוקה ועינו בו לא כדרך שאחרים עושין שזה לוקה וזה עסוק בדבר אחר. während er geschlagen wird, soll der Richter sein Auge auf ihn richten, nicht, wie es Andere machen, dass während dieser geschlagen wird, der Richter sich mit andern Dingen beschäftigt (Mechilta). כדי רשעתו will nicht die Zahl der Geisselhiebe von der Schuld abhängig machen, da ja die Zahl weiter genau bestimmt wird. Wenn aber Knobel meint (ebenso Keil), dass weiter nur gesagt werde, man solle **höchstens** vierzig Schläge erteilen lassen, aber man musste bei geringern Vergehen auf eine geringere Anzahl erkennen, so liegt eine solche Bestimmung nicht in dem unbedingten Gebote ארבעים יכנו. Ausserdem konnte die Thora es nicht der Willkür der Richter überlassen, zu bestimmen, welche Uebertretung schwer und welche gering ist. Vielmehr ist jede Uebertretung eines göttlichen Verbotes, das nicht mit dem Tode bestraft wird, in gleicher Weise mit מלקות zu bestrafen. Nur könnte bei einem schwachen Menschen die Geisselstrafe gleich einer Todesstrafe sein, da er die vierzig Schläge nicht ertragen kann. Dann wäre diese Strafe mehr als כדי רשעתו. Der Delinquent muss daher zuerst geschätzt werden, ob die hier vorgeschriebene Geisselstrafe bei ihm nur כדי רשעתו ist, oder ob sie für ihn zu gross ist. In letzterem Falle muss die Zahl der Schläge vermindert werden. במספר, nach Zahl. Es muss genau gezählt werden.— ארבעים יכנו. In M. Makkot 3, 10 herrscht eine Kontroverse zwischen den Tannaim über die Zahl. Nach R. Jehuda sind es vierzig, wie der einfache Wortsinn der Schrift. Die Weisen aber bestimmen die Zahl auf vierzig weniger eins. So auch Josephus (vgl. auch 2. Cor. 11, 24). Es muss dies eine Tradition gewesen sein; denn auch R. Jehuda lässt den vierzigsten Schlag an eine andere Stelle, nämlich zwischen die Schulter erteilen. Es ist schwierig, diese Tradition mit dem Wortlaute der Schrift in Einklang zu bringen. Die Erklärung von הכתב והקבלה und Hirsch, wonach zu übersetzen wäre: „Vierzig ihn zu schlagen soll er nicht fortfahren", ist höchst gezwungen. Denn wenn auch הוסיף mitunter mit dem Verb. finit. verbunden wird (vgl. Jes. 52, 1; Hosea 1, 6), so darf dies doch nicht in solcher Wortstellung vorkommen. Es müsste heissen לא יוסיף יכנו ארבעים. Ausserdem bezieht sich ja das על אלה nur auf ארבעים; er dürfte demnach vierzig schlagen. Es scheint aber, dass die Tradition במספר ארבעים zu verbinden gebietet, und es ist zu erklären „mit der Zahl der vierzig" d. h. mit der an vierzig grenzenden Zahl. Dies bedeutet so viel, wie das neuhebräische ארבעים חסר אחת, oder bei der Zählung

von vierzig. Vgl. auch Maim. Mischna Comment. — על אלה מכה רבה. Nach Sifre ist מכה רבה eine Apposition zu אלה: Diese vierzig sind schon מכה רבה. Nach der Mech. (Midr. Tannaim) bestimmt מכה רבה die Art und Weise, wie die Schläge sein sollen: מכה רבה למה נאמר לפי שהוא אומר והפילו השופט והכהו שומע אני מכה שדופה ת״ל מכה רבה או מכה רבה שומע אני יפצענו במקלות ת״ל והפילו השופט והכהו מיכן אמרו רצועה של עגל בידו כפולה אחת לשנים וכו׳. Er soll also nicht מכה שדופה (leere, schwache Schläge) und auch nicht Stockschläge, die verwunden (יפצענו במקלות) erteilen, sondern mit einem kalbsledernen Riemen schlagen (vgl. Mischna Makkoth 3, 12 f.). Auch Jos. (ant. 4, 8, 21) nennt den σκῦτος als Geissel-Instrument. Vgl. zu בקורת תהיה, Lev. 19, 20. Indessen könnte auch מכה רבה auf die Vermehrung über vierzig sich beziehen. Jeder Schlag darüber ist מכה רבה, über Gebühr. — ונקלה אחיך. Dazu Mech.: עד שלא לקה הרי הוא נקרא **רשע** שנ׳ והי׳ אם בן הכות הרשע משלקה הרי הוא **אחיך**. Durch die Strafe ist die Schuld gesühnt, und er muss als Bruder geachtet werden.

V. 4. Schliesse dem Ochsen nicht das Maul beim Dreschen.

Zum Austreten der Körner gebrauchte man gewöhnlich Ochsen. Allein das Verbot לא תחסום gilt auch bei andern Tieren, wie die Mech. (Midr. Tann.) sagt: אין לי אלא שור מנין לעשות שאר בהמה כשור הרי אתה דן נאמר כאן שור ונאמר בסיני שור מה שור שנאמר בסיני עשה את כל הבהמה כשור אף שור שנאמר כאן עשה שאר כל הבהמה כשור*). Vgl. B. kamma 54 b. Oben 23, 25—26 wird dem menschlichen Arbeiter ebenfalls das Recht eingeräumt, von der Frucht, an der er arbeitet, zu essen. Von hier lernen wir, dass er auch an der bereits vom Boden abgeschnittenen Frucht (בתלוש) dasselbe Recht hat, indem man von dem arbeitenden Tier auf den arbeitenden Menschen einen Schluss zieht מקיש חוסם לנחסם (B. mezia 89). Doch ist durch den Ausdruck דיש diese Erlaubnis beschränkt, vgl. oben. Umgekehrt wird von oben geschlossen, dass Tiere auch von der am Boden haftenden Frucht (במחובר) essen dürfen מקיש נחסם לחוסם (B. mezia das.).

V. 5. Wenn Brüder beisammen wohnen und einer von ihnen stirbt, ohne ein Kind zu haben, so soll die Frau des Verstorbenen

---

*) Man könnte meinen, diese Bestimmung gelte nur vom Ochsen woher weiss ich, dass auch andere Tiere dem Ochsen gleich geachtet werden? Dies kannst du durch eine Wortanalogie (גזירה שוה) folgern. Es heisst hier שור, und auch beim Sinai heisst es (Deut. 5,14) שור; sowie dort alle Tiere dem Ochsen gleichgestellt sind, ebenso hier.

nicht nach aussen hin einem fremden Manne zu eigen werden; ihr Schwager soll zu ihr kommen, sie sich zur Frau nehmen und die Schwagerehe an ihr vollziehen. 6. Damit es geschehen könnte, dass der Erstgeborene, den sie gebiert, auf den Namen seines verstorbenen Bruders eintrete und dessen Name nicht aus Israel verlöscht werde.

Mit Recht bemerkt Hirsch, dass das יבום-Gesetz nicht die Versorgung der Witwe im Auge haben kann, da ja die יבום-Pflicht lediglich durch die Verhältnisse des Verstorbenen und nicht durch die der überlebenden Witwe bedingt ist. Hat der verstorbene Bruder Nachkommen, wenn auch von einer andern Frau (selbst uneheliche), so findet die Levirats-Ehe nicht statt; dagegen ist diese Pflicht geboten, wenn auch die Witwe aus einer frühern Ehe Kinder hat. — Die Levirats-Ehe ist nach den Worten der Schrift ein „Bauen des Hauses des Bruders.“ Der verstorbene Bruder hat mit seiner Ehe ein Haus zu bauen begonnen, das unvollendet geblieben ist, indem kein Kind dem Verstorbenen beschieden war, der seinen Namen erhalten und auf den sein Vermögen übergehen soll. Der überlebende Bruder soll ihm daher die Liebespflicht erweisen, statt seiner das begonnene Gebäude zu vollenden, seine Ehe fortzusetzen und ihm Nachkommen zu verschaffen. Nun findet sich die Sitte der Levirats-Ehe bereits vor der Gesetzgebung in der Familie Abrahams, in der bekannten Erzählung von Juda's Söhnen und Tamar. Doch scheint, wie N. Hoffmann im „Magazin für die Wissenschft des Judentums“ 1887 S. 45 ff. auseinandersetzt, die alte Sitte des Levirats verschieden gewesen zu sein von den im Deut. gegebenen gesetzlichen Bestimmungen. In alter Zeit scheint es Sitte gewesen zu sein, dass der überlebende Bruder oder ein anderer naher Verwandter für den Verstorbenen mit des letzteren Witwe nur einen Sohn zeugen durfte; nachher war ihm diese Frau verboten; sie war vielmehr dann frei und konnte eine andere Ehe eingehen. Diese Sitte findet sich noch bei andern alten Völkern*). Dadurch erklärt es sich, dass Onan kein Kind zeugen wollte; was nach dem deuteronomischen Gesetze, wonach der Erstgeborene nach dem Namen des verstorbenen Bruders genannt wird, die übrigen Kinder aber dem Levir angehören, unbegreiflich wäre. Ebenso erklärt es sich, warum Tamar alles daran setzte, Nachkommen von

*) Selbstverständlich soll damit nicht behauptet werden, dass die Patriarchenfamilie sich etwa andere Völker zum Muster genommen habe. Die Uebereinstimmung muss in anderer Weise erklärt werden; vgl. N. Hoffmann Hl. c. S. 47 und S. 60 Note 15.

nahen Verwandten des verstorben Gatten zu erhalten, um dann frei zu werden. Auch das ולא יסף עוד לדעתה (Gen. 38, 26) spricht für diese Annahme. Gegen diese Sitte bestimmt das Deut., dass der Levir die Witwe des Verstorbenen sich Vollständig zur Frau nehme ולקחה לו לאשה, die ihm auch nachher verbleiben soll, nachdem der Erstgeborene gezeugt ist.

כי ישבו וגו׳ Das Zusammenwohnen ist nicht als ein räumliches, sondern als ein zeitliches zu fassen שהיתה להם ישיבה אחת בעולם (Jebamot 17 b). Dieses schliesst den nach dem Tode des Verstorbenen geborenen Bruder aus פרט לאשת אחיו שלא היה בעולמו. Ferner lehrt יחדו, dass sie gemeinchaftlich auf das Erbe des Vaters Anspruch haben, also Brüder von väterlicner Seite sind המיוחדים בנחלה; Brüder von mütterlicher Seite sind demnach von der Levirats-Ehe ausgeschlossen פרט לאחים מן האם. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, dass אחים nur „Brüder“ sind, nicht andere Verwandte, wie die Samaritaner wollen. ובן אין לו. Alle Traditionsquellen, so auch Josephus (ant. IV, 8, 23), fassen das בן hier nicht als S o h n, sondern als „K i n d“. Auch die LXX übersetzen σπέρμα (Vulg.: absque liberis). Es galt und gilt für ausgemacht, dass auch eine Tochter die Gattin des Versorbenen von der Levirats-Ehe befreit. Und in der Tat lässt sich dies nicht bestreiten, nachdem in Num. 27 vorgeschrieben wird, dass auch die Tochter in Ermangelung eines Sohnes den Vater beerbt, also dessen Namen in dem Geschlechte erhält (Num. 27, 4). Wozu dann noch die Levirats-Ehe, um den Namen des Verstorbenen zu erhalten? Dass aber dennoch hier der Ausdruck ובן אין לו und nicht wie in Lev. 22, 13, וזרע אין לו steht, zeigt uns, dass das deuteronomische Levirats-Gesetz noch vor dem Erbtochter-Gesetz in Num. 27 offenbart worden ist, so dass der Ausdruck so gewählt ist, als wenn nur ein S o h n von der Levirats-Ehe befreit, da nach dem damaligen Standpunkte des Gesetzes nur ein Sohn erbberechtigt war. Selbstverständlich musste nach der Promulgation des Erbtochter-Gesetzes das בן als „Kind“ erklärt werden. (Noch andere deuteronomische Gesetze zeigen durch ihre Ausdrucksweise, dass sie vor andern Gesetzen offenbart waren, die in den BB. des Pent. geschrieben stehen, vgl. „Magazin“ 1880 S. 131 u. 243.) Dies lehrt auch der Talmud in B. batra 19 b, wo die Töchter Zel.'s fordern, man solle entweder an ihrer Mutter die Levirats-Ehe vollziehen, oder ihnen das Erbe ihres Vaters geben. Dies hätten sie nicht fordern können, wenn im Gesetze וזרע אין לו gesagt worden

wäre. אין לו. Nach Jeb. 22 b befreit auch ein Enkel, oder ממזר vom ייבום. לא תהי׳ אשת וגו׳. Diese Worte werden von Einigen so gefasst, dass sie nicht eines fremden Mannes Frau werden kann, indem die קדושין bei יבמה לשוק nicht gelten, wiewohl nach der Halacha sonst bei חייבי לאוין die קדושין giltig sind (Jeb. 92 b). — החוצה haben die Samaritaner fälschlich als Adjektiv gefasst: die Draussenstehende, d. h. die Verlobte. Nach ihnen ist bei einer bereits verheiratet gewesenen Frau das Lev.-Gesetz nicht anzuwenden; מייבמין את הארוסות ומוציאין (יפטרין) את הנשואות (Jer. Jeb. I, 6; 3 a; Bab. Kidduschin 75 b f.). Es braucht nicht gesagt zu werden, dass diese Erklärung falsch ist; sie ist, wie die falsche Erklärung des Wortes אחים, aus dem Bestreben hervorgegangen, den scheinbaren Widerspruch zwischen unserem Gesetze und der Verbote von אשת אח in Lev. 18,16 zu lösen.*) Die richtigste Lösung ist aber das, was Sifre 233 und Mech. (zu זכור את יום השבת Exod. 20,8) sagen, dass יבמה יבא עליה und ערות אשת אחיך וגו׳ in einem דבור offenbart worden sind, d. h. derselbe Gesetzgeber, der אשת אח verboten, hat dies במקום ייבום erlaubt. — יבמה יבא עליה וגו׳ Es sind keine קדושין nötig; dennoch aber haben die Weisen angeordnet, dass der יבם die Schwägerin erst mit Geld oder שטר sich antraue. Diese Trauung, die nur מדרבנן giltig ist, wird מאמר, Wort, genannt (im Gegensatz zu מעשה, womit der יבום oder die חליצה bezeichnet wird). Dadurch wird die יבמה noch nicht vollständig die Frau des יבם, wird aber etwaigen anderen Brüdern ver-

---

*) Die verschiedenen Ansichten der Samaritaner und Karäer sind zusammengestellt bei Geiger, nachgelassene Schriften V (hebr.) S. 159 ff. Wenn im babyl. Talmud (Joma 13 b, Jebamoth 13 b) ebenfalls gesagt wird החוצה לרבות הארוסה (das Wort החוצה schliesst auch die Verlobte mit ein), so ist damit nicht gemeint, dass החוצה „die noch draussen (nicht im Hause des Mannes) befindliche“ bedeutet; denn in einer Baraita des Jeruschalmi (Jeb. 1,6) wird von dem Tanna R. Simon b. Elasar diese Deutung der Samaritaner als ein Irrtum bezeichnet, weil ihnen die Sprachregel des R. Nechemja nicht bekannt ist, dass ein ה׳ am Ende eines Substantivs die Stelle eines ל׳ am Anfang vertritt (החוצה = לחוץ). Wenn also dennoch aus החוצה entnommen wird, dass auch eine Verlobte (nicht wie bei den Samar. nur eine Verlobte) zur Schwagerehe verpflichtet ist, so wird diese Lehre bloss an das überflüssige Wort החוצה angelehnt, sowie dort (Jeb. 13 b) nach einer Ansicht dieselbe Lehre aus dem Anfangs-ה׳ desselben Wortes deduziert wird. Ein Amora (R. Jose) im Jerusch. Jeb. 1,6 will der Schule Schammai's die Ansicht unterschieben, dass sie das Wort החוצה (wenn auch zur Erhärtung einer anderen Halacha) wie die Samaritaner deutete, wird aber darob von seinem Kollegen getadelt. Im Babl. (l. c.) wird auch zum Schluss die Halacha der Schule Schammai's in anderer Weise begründet.

boten. Erst die Beiwohnung (ביאה) bewirkt, dass sie vollständig als die Ehefrau des יבם betrachtet wird. Will er dann die Ehe lösen, so muss dies durch גט geschehen, wie bei jeder anderen Ehefrau (Jeb. 39 a). Bevor der יבם sein Verhältnis zwischen sich und der יבמה entweder durch חליצה gelöst oder durch ביאה in ein vollständiges Eheverhältnis verwandelt hat, heisst sie seine זקוקה (gebundene), und es besteht eine Meinungsverschiedenheit darüber, ob die זקוקה in gewisser Beziehung der Ehefrau gleich ist (יש זיקה), oder nicht (אין זיקה). — ויבמה, auch gegen ihren Willen (בעל כרחה).

והיה הבכור וגו׳. Der einfache Sinn dieser Stelle ist schwierig. Zuerst ist der Ausdruck יקום על שם אחיו המת zu erklären. Es kann dies keineswegs buchstäblich gefasst werden, dass der Erstgeborene den Namen des verstorbenen vorigen Gatten der Frau erhalten soll. Wir sehen an verschiedenen Stellen der Bibel, dass der Name des Verstorbenen in Verbindung mit dessen Hinterlassenschaft steht und dass derjenige, der auf seinen Namen tritt, zugleich sein Erbe wird, so dass „auf den Namen eines Verstorbenen eintreten" so viel bedeutet als „seine Hinterlassenschaft erben". Num. 27,4 sagen die Töchter Zelofchad's: למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו, und meinen damit, dass dessen Erbe einer anderen Linie zufallen würde. Ebenso bedeutet Gen. 48,6 על שם אחיהם יקראו בנחלתם, sie sollen mit ihren Brüdern zusammen ein Erbteil erhalten. Vgl. ferner Ruth 4,10 להקים שם המת על נחלתו, wo der erstgeborene Sohn nicht den Namen des Verstorbenen (מחלון) erhält, sondern עובד genannt wird. Es dürfte also auch hier mit יקום על שם אחיו das Antreten des Erbes gemeint sein, wie Sifre, Targ. Jon. und Jeb. 24 a erklären (vgl. Magazin 1887, S. 52 Note). Die Frage ist nur, wer der Erbe des verstorbenen Bruders ist.

Dem einfachen Wortsinne nach wäre es der erstgeborene Sohn des יבם, d. i. der בכור אשר תלד. Man fragt allerdings, es hätte dann יקום על שם אחי אביו heissen müssen, nicht יקום על שם אחיו. Allein es wäre nicht gezwungen, אחיו auf den יבם zu beziehen. — Es steht jedoch dieser Annahme eine viel grössere Schwierigkeit entgegen. Wer soll das Erbe des Verstorbenen erhalten, wenn kein männlicher בכור geboren wird? Und wenn ja, wer erhält es bis zu dieser Zeit? Darüber hätte doch die Schrift Bestimmungen treffen sollen? Noch mehr! Das Erbgesetz in Num. 27 bestimmt, dass wer ohne Kinder stirbt, von den Brüdern beerbt werde. Dies würde nach unserem Gesetze nur gelten, wenn der Verstorbene keine Frau zum יבום hinterlässt, was doch dort hätte gesagt werden

müssen. Es werden deshalb zu unserem Verse verschiedene Erklärungen gegeben, die zugleich bestrebt sind, den in Jebamot 24a und b befindlichen Traditionen unserer Weisen sowohl, als dem einfachen Wortsinne gerecht zu werden. Maimon. II. יבום II, 6 sagt: מי שמת והניח אחים רבים מצוה על הגדול לייבם או לחלוץ שנאמר והיה הבכור אשר תלד מפי השמועה למדו שאינו מדבר אלא בבכור שבאחין כלומר גדול האחין יקום על שם אחיו המת וזה שנאמר אשר תלד מישמע אשר ילדה האם ואין מישמע אשר תלד היבמה.*) Vgl. auch dessen Mischna-Kommentar zu Jebam. 24a. Nach Maim. ist also unser v. eine nähere Bestimmung, wer die Pflicht hat, die Leviratsehe zu vollziehen. Es ist der בכור, der älteste der Brüder (אחים), die in v. 5 genannt worden — dieser בכור hat einzutreten (יקום) auf den Namen seines verstorbenen Bruders, sowohl in bezug auf die Leviratsehe, als in bezug auf den Antritt der Hinterlassenschaft. אשר תלד ist nun nach Maim. = אשר ילדה und hat zum Subjekte die Mutter der in v. 5 genannten אחים (vgl. תו״ט תוספות zu Jeb. das. u. מגיד משנה zu Maim.). So erklärt auch R. Tobia in seiner פסיקתא זוטרתא. — Wenn הכתב והקבלה gegen diese Erklärung den Einwand erhebt, dass ja der יבם nur ein Brüder von väterlicher Seite zu sein braucht, und nicht gerade von der Mutter des verstorbenen Bruders geboren sein muss; so lässt sich darauf erwidern, dass die Schrift von den gewöhnlichen Fällen spricht, wo die Brüder nicht nur Söhne eines Vaters, sondern auch Söhne einer Mutter sind. Es kann auch zu אשר תלד ein unbestimmtes Subjekt hinzugedacht werden. Es wäre die Frau des Vaters der in v. 5 genannten Brüder.

Schwierig bleibt allerdings nach dieser Erklärung, wozu das אשר תלד überhaupt steht, wenn es = אשר ילדה wäre. Selbstverständlich ist der älteste Bruder geboren worden. Ausserdem widerspricht diese Erklärung der Tradition, welche אשר תלד auf die יבמה bezieht, indem sie daraus eine Unfruchtbare (איילונית) ausschliesst. הכתב והקבלה übersetzt daher unseren v.: „Der Bruderälteste nämlich soll, damit sie gebäre, sich aufmachen usw.“ Noch gezwungener ist die Erklärung Hirsch's. Er übersetzt: „Und er sei der Erst-

*) Wenn jemand stirbt und mehrere (lebende) Brüder zurücklässt, so ist es Pflicht des ältesten, entweder die Schwagerehe zu vollziehen, oder den חליצה-Akt vorzunehmen, denn so heisst es: „Es sei der älteste, den sie gebiert.“ Aus der Tradition wissen wir, dass hier nur von dem ältesten der Brüder die Rede ist. Dieser soll eintreten auf den Namen des verstorbenen Bruders. Das אשר תלד heisst aber: „Den die Mutter (der Brüder) geboren hatte“, nicht: „den die יבמה gebiert“.

geborene, den sie gebiert; er trete auf den Namen des verstorbenen Bruders, und so werde dessen Name nicht aus Israel verlöscht." Die Erklärung dazu gibt er in seinem Kommentar dahin, dass er, der Levir, durch die Ehelichung der Witwe des verstorbenen Bruders das erste Kind dieses Bruders wird, das sie (seine Witwe) ihm gebiert, indem der Levir zu dem Verstorbenen in das Recht eines erstgeborenen Sohnes tritt, dessen Hinterlassenschaft erbt. Das Gezwungene dieser Erklärung liegt auf der Hand. —

Nach dem Ramban ist יהי׳ הבכור eine Verheissung, dass es so eintreten werde, dass der בכור den Namen des Bruderr (das ist, wie בחיי weiter erklärt, die Seele desselben) weiter auf Erden forttragen werde. Der Sinn des v. ist auch-nach Ramban der einfache, dass hier vom ersten Sohn der יבמה die Rede ist. Doch haben unsere Weisen die Stelle als אסמכתא benutzt dafür, dass der älteste Bruder מייבם sein soll und dass eine איילונית nicht מתייבמת wird. Es sind das Lehren, die sich aus dem einfachen Sinne der Schriftworte ergeben. Denn es ist selbstverständlich, wenn mehrere Brüder da sind, dass der älteste das Anrecht und die Pflicht zu dieser מצוה hat; ebenso dass eine איילונית, bei der der Zweck, dem Bruder Nachkommenschaft zu verschaffen, nicht erfüllt werden kann, nicht vom יבם geheiratet werden darf. Ich möchte die Erklärung des Ramban dahin modifizieren, dass die Thora gebietet, den ייבום von vornherein in der Absicht zu vollziehen, damit das erste Kind dem Bruder gewissermassen angehöre, in sein Erbe eintrete und sein Haus auf Erden fortführe. Nur in dieser Absicht hat die Thora ייבום gestattet und geboten. Damit ist indirekt gesagt, dass bevor die Geburt dieses בכור erfolgt, der יבם selbst die Stelle dieses בכור zu vertreten die Pflicht und das Recht hat. Der יבם ist also vorläufig der Erbe des Vermögens des verstorbenen Bruders. Allerdings würde nach unserer Erklärung es sich ergeben, dass wenn der יבם von der יבמה etwa 5 Söhne hat, der älteste das ganze Vermögen des Onkels bekommt, also allein etwa so viel, wie die anderen 4 Kinder zusammen. Allein da dieses Erbrecht nur mit dem Ausdruck יקום על שם אחיו ausgedrückt wird, so konnte dies auch gedeutet werden, dass er einen Teil des Erbes erhält, während im Uebrigen das Erbrecht hier nicht geändert wird. Es war überhaupt im Einzelnen die Ausführung des Gesetzes der Tradition überlassen.

Aus והיה הבכור wird (Jeb. 24 b) auch die Lehre deduziert: אינו נוטל בראוי כבמוחזק (כבכור): dem יבם fällt nur das bereits im Be-

sitze des verstorbenen Bruders befindliche Vermögen zu, nicht aber was diesem nur als Anwartschaft zustand. Wenn z. B. der Vater erst nach dem Tode des Bruders gestorben ist, so bekommt der יבם nicht allein die väterliche Erbschaft des verstorbenen Bruders, sondern teilt dieselbe mit den anderen Brüdern, weil diese beim Tode des Bruders nur ראוי nicht מוחזק war.

V. 7. Wenn aber der Mann seine Schwägerin nicht nehmen will, so soll seine Schwägerin nach dem Tore zu den Aeltesten hinaufziehen und sprechen: Mein Schwager weigert sich, seinem Bruder einen Namen in Israel zu erhalten, er will nicht an mir die Schwagerehe vollziehen. 8. Darauf sollen die Aeltesten seiner Stadt ihn rufen und mit ihm reden, und wenn er sich dann hinstellt und spricht: Ich will sie nicht nehmen, 9. So trete seine Schwägerin vor den Augen der Aeltesten an ihn heran, ziehe ihm den Schuh von seinem Fusse und speie vor ihm aus. Dann beginne sie und sage: So geschehe dem Manne, der das Haus seines Bruders nicht bauen will. 10. Und sein Name werde in Israel genannt: Haus dessen, dem der Schuh ausgezogen worden ist.

ואם לא יחפוץ האיש. Dazu ספרי: ולא שלא הפץ בה המקום, nicht aber, wenn Gott es nicht will. Aus dieser Stelle und aus לא אבה יבמי wird die Lehre abgeleitet, dass die Pflicht von ייבום in den Fällen nicht stattfindet, in denen die יבמה für den יבם zur Ehe mit כרת oder מיתת ב״ד verboten ist. In diesen Fällen ist gar keine חליצה nötig, weil die יבום-Pflicht gar nicht existiert. Dagegen ist da, wo die Ehe bloss mit לאו oder עשה verboten ist, zwar יבום nicht gestattet, aber dennoch חליצה vorzunehmen, weil eine solche Ehe, wenn auch unzulässig, doch wenigstens gesetzlich giltig ist קידושין תופסין (Jeb. 20a u. b.). ועלתה—אל הזקנים. Sie bringt ihre Angelegenheit vor die Aeltesten, damit sie die Sache prüfen. מאן יבמי להקים לאחיו שם. Sie glaubt, es sei Lieblosigkeit gegen den Bruder das Motiv der Weigerung, und ruft die Intervention des Gerichts an. — Aus להקים לאחיו שם wird deduziert, dass ein Eunuch (סרים) der nicht מקים שם sein kann, weder zu יבום noch zu חליצה verpflichtet ist. Dasselbe gilt, wenn der verstorbene Bruder ein סרים war (welch' letzteres aus ולא ימחה שמו abgeleitet wird, Jeb. 24a), vgl. Jeb. 79 b.

Zu וקראו לו bemerkt der Talm. (Jeb. 101 b) ולא שלוחם; (vgl. Tos. das. v. וקראו), vgl. ערוך לנר das., warum diese Halacha weder bei Maim. noch im Schulchan Aruch zu finden ist. Das ודברו אליו wird

das. und im Sifre in dem Sinne gefasst, dass die Aeltesten ihm stets den Rat erteilen, der für ihn am geeignetsten ist. Unter Umständen geben sie ihm danach den Rat, den ייבום zu unterlassen, z. B. wenn er alt und die Schwägerin noch jung, oder umgekehrt er jung und die Schwägerin schon bejahrt ist.

Der nun folgende Akt der חליצה und רקיקה wird gewöhnlich als ein Ausdruck der Verachtung gefasst, die die יבמה dem Schwager wegen Vernachlässigung seiner Pflicht zuteil werden lässt. Hirsch bestreitet diese Auffassung, da ja חליצה, ebenso wie יבום, eine מצוה ist und in Jeb. 39 b sogar darüber verhandelt wird, ob ייבום oder חליצה vorzuziehen sei. Ausserdem gibt es ja Fälle, wo ייבום unzulässig und nur חליצה geboten ist, s. oben. Hirsch fasst daher den folgenden Akt als einen Reinigungsakt auf. Der יבם will gerade dadurch, dass er den ganzen Akt veranlasst, sich den Schuh ausziehen, vor sich Speichel zur Erde werfen und aussprechen lässt ככה יעשה וגו׳, — durch dies alles will er öffentlich erklären, dass nicht Lieblosigkeit gegen seinen Bruder das Motiv seiner Weigerung ist, sondern dass gerade seine Liebesgesinnung gegen den Bruder und dessen Haus es ist, die ihn an der Vollziehung der Schwagerehe hindert. Vgl. auch Feilchenfeld in Jeschurun 1919, S. 325 ff.

In Wirklichkeit liegt in den Worten ככה יעשה לאיש, welche die Frau ausruft, ein Vorwurf und eine Beschimpfung. Allein der Vorwurf ist unbestimmt gehalten und nicht direkt gegen den Schwager gerichtet. Sie sagt: Schimpf und Verachtung gebührt dem, der seinem verstorbenen Bruder einen Liebesdienst verweigert. Der Schwager nun fühlt sich je nach seiner wirklichen Gesinnung durch den Vorwurf getroffen oder nicht. Daher ist der Akt, nach unserem Gebrauche, aus triftigen Gründen stets die Chaliza dem ייבום vorzuziehen, nicht nur kein Schimpf für den יבם, sondern ein Ausdruck seiner Liebesgesinnung, die er stets für das Haus seines Bruders zu betätigen bereit wäre, sobald es in seiner Macht stände.

Die symbolische Bedeutung des Schuhausziehens ergibt sich aus Ruth 4,7, wonach man, um ein Besitztum oder ein Recht einem anderen abzutreten, den Schuh auszog und ihn dem anderen gab (vgl. eine andere Auslegung in B. mez. 47 a). Nach Ex. 3,5 bedeutet das Ausziehen des Schuhes, dass man sich seiner Herrschaft entäussert. Wenn nun hier die Frau ihrem Schwager den Schuh auszieht, so entzieht sie ihm von nun an jedes Anrecht auf ihre Person und ihr Vermögen und stellt ihn überhaupt als חלוץ הנעל, als einen seiner Herrschaft beraubten Mann dar. Doch, wie be-

merkt, trifft dieser Schimpf ihn nur, wenn er wirklich seine Schwägerin nur aus dem Grunde nicht heiratet, weil er das Haus seines Bruders nicht aufbauen will. מעל רגלו, vom rechten Fuss (Sifre). וירקה בפניו Nach Meg. Tann. c. 4 haben die Sadducäer dies so gefasst, dass sie ihm ins Gesicht speie. So fassen es auch die Neueren mit Berufung auf Num. 12,14 und Jes. 50,6; allein auch an diesen Stellen ist es nicht entschieden, dass von einem Speien ins Gesicht die Rede ist. Dagegen legt die Mechilta (vgl. Midr. Tannaïm) entschieden Protest gegen jene sadducäische Erklärung ein und beweist, dass בפניו על הארץ (vor ihm auf die Erde) erklärt werden muss. — לעיני הזקנים sagt, dass der רוק von den Aeltesten gesehen werden muss. אשר לא יבנה lehrt, dass nach der vollzogenen חליצה der יבום nicht mehr gestattet ist: כיון שלא בנה שוב לא יבנה, und nicht nur dieser, dem der Schuh ausgezogen wurde, sondern auch ein anderer Bruder darf die Witwe nicht mehr heiraten (Jeb. 10b). ויקרא שמו בישראל gehört nach dem Talmud noch zur Rede der Frau (Jeb. 106b). Doch sollen auch alle Anwesenden dreimal חלוץ הנעל rufen (Sifre u. Jeb. das.). Die Erzählung in Ruth c. 4 zeigt, dass der spätere Volksgebrauch die יבום-Vorschrift noch dahin erweiterte, dass wenn kein Bruder da war, der nächste Verwandte sich verpflichtet fühlte, die Frau des Verstorbenen zu heiraten und dessen Grundbesitz einzulösen. Ueber die גאולה-Vorschrift vgl. Lev. 25,25 ff.

V. 11. Wenn zwei Männer sich zusammen schlagen, der eine mit dem anderen, und es tritt die Frau des einen hin, um ihren Mann aus der Hand des ihn Schlagenden zu erretten, und sie streckt ihre Hand aus und greift an seine Scham, 12. So sollst du ihr die Hand abhauen, verschone sie nicht.

Im Sifre und in der Mechilta sind über diese beiden vv. zwei Auffassungen vertreten; vgl. darüber im Magazin für die Wissenschaft des Judentums, 1889, S. 193—196. Nach der einen, welche auch bei Maim. ה' רוצח I 7—8 zu finden ist, spricht unsere Stelle vom Falle, dass die Frau das Leben des Mannes gefährdet. Es kann daher jeder, um dem angegriffenen Manne beizustehen, der Frau die Hand abschlagen. Die andere Auffassung, der Maim. im ה' חובל ומזיק folgt und die in Mischna und Talmud rezipiert ist, erklärt, dass die Frau bloss den Mann tätlich beschämt. Danach kann וקצותה את כפה nicht buchstäblich gefasst werden, sondern es ist damit nur eine Geldentschädigung verstanden, die in der Mischna

בשת (Beschämungsgeld) genannt wird. Ausser diesem בשת ist bei jeder Verletzung noch נזק, צער, רפוי und שבת zu bezahlen, vgl. darüber Mischna B. kamma VIII, 1. Nach dieser letzteren Auffassung ist auch der Zusammenhang mit dem vorhergehenden יבום-Gesetze leicht zu erklären. Oben wird es der Frau gestattet, den Bruder des Mannes öffentlich zu beschämen, weil er seinem Bruder, ihrem verstorbenen Manne, den Liebesdienst versagt. In unserem Gesetze wird auch der Fall gesetzt, dass zwei Brüder sich schlagen (איש ואחיו). Die Frau des einen will ihrem Manne gegen den feindlichen Bruder beistehen und glaubt, letzteren beschämen zu dürfen. Die Thora lehrt nun, dass eine solche Beschämung zu bestrafen ist. (So hat Seforno den Zusammenhang beider Gesetze erklärt.)

V. 13. Du sollst nicht in deinem Beutel zweierlei Gewichte haben, grosses und kleines. 14. Du sollst nicht in deinem Hause zweierlei Mass haben, grosses und kleines. 15. Vollkommenes und richtiges Gewicht, vollkommenes und richtiges Maass sollst du haben, auf dass du lange lebest auf dem Boden, den der Ewige, dein Gott, dir gibt. 16. Denn ein Greuel ist dem Ewigen, deinem Gotte, wer dies tut, wer Unrecht tut.

Die Vorschriften über richtiges Mass und Gewicht sind bereits in Lev. 19, 35—36 gegeben. Auch dort bilden sie, wie hier, den Abschluss einer ganzen Gesetzesgruppe. Gerechtigkeit in Handel und Wandel ist die Grundlage des Staatenwohls, und Gott verabscheut den, der nicht gewissenhaft ist im Verkehrsleben. — Die halachischen Erklärungen der Schulen des R. Ismael und R. Aqiba zu unseren Versen sind abgedruckt in meinem Likkute Mechilta zu Deut. S. 31 f.

גדולה וקטנה. Sifre: גדולה שהיא מכחישת את הקטנה. Man kauft mit dem grossen und verkauft mit dem kleinen Gewichte. אבן שלמה und איפה שלמה. Nach R. Ismael: es darf das Gewicht nicht defekt und das Mass nicht gestrichen sein; nach R. Aqiba darf man mit gestrichenem Masse verkaufen, wo es so Brauch ist, vgl. Mechilta. כל עושה עול schliesst andere Betrügereien im Verkehrsleben ein, z. B. gute mit schlechter Frucht zu mischen. Nach B. mez. lehrt das Wort צדק, dass man reichlich messen und wägen soll צדק משלך ותן לו. Vgl. die Wiederholung unseres Gebots in Spr. 20,10 u. 23.

Sehr richtig bemerkt Rosin (in der Jubelschrift zum 70. Geburtstag des Dr. Zunz 1884, S. 46 ff.) zu unserer Stelle, dass hier

Verhältnisse, welche dem Geschäftsleben des alten Israel eigentümlich waren, in Betracht kommen. In Israel gab es bis zur Herrschaft der Perser kein geprägtes Geld. Zahlungen wurden durch Stücke Silbers oder Goldes geleistet, welche vermittels der Wage nach den üblichen Gewichten, dem Schekel und seinen Teilen zugewogen wurden. Bei Zahlungen mussten also Gewichte zur Hand sein. Dagegen wurden die verkauften Gegenstände zumeist, wie noch in den letzten Jahrzehnten, mit dem Hohlmass gemessen. Das Verbot falschen Gewichts betrifft also vorzüglich die Zahlungen, während das Verbot des falschen Masses sich auf die Uebergabe der Ware bezieht. Es ist daher erklärlich, dass hier die Gebote für Mass und Gewicht getrennt erscheinen. Hiermit sind auch die Worte des Propheten Amos (8,5) erklärt: להקטין איפה ולהגדיל שקל „kleinzumachen das Epha und grosszumachen das Gewicht". Die Verkäufer begehen einen doppelten Betrug, sie liefern das Getreide in kleinerem Masse und lassen sich die Zahlungen in grösserem Gewichte leisten. (Das כסף שיש בו צורה [oben I S. 218] müsste hiernach übersetzt werden: „Silber auf dem Gewichtszeichen sich befinden").

V. 17. Gedenke dessen, was dir Amalek getan auf dem Wege, als ihr aus Aegypten zoget. 18. Wie er dich überfiel auf dem Wege und die Ermatteten in deinem Nachtrab niedermetzelte, während du matt und müde warst, und er fürchtete nicht Gott. 19. So sei es denn: wenn der Ewige, dein Gott, dir vor allen deinen Feinden ringsum Ruhe verschafft hat in dem Lande, das der Ewige, dein Gott, dir als Erbe zur Besitznahme gibt; sollst du das Andenken Amaleks unter dem Himmel weg vertilgen; vergiß es nicht!

Je mehr der Israelit in allen seinen Handlungen Gott vor Augen haben muss, desto dringender ist die Pflicht der Gesamtheit des israelitischen Volkes gegen die Gottlosigkeit einen ewigen Vernichtungskampf zu führen. Diese Gottlosigkeit ist personifiziert in Amalek.

זכור wie Exod. 13, 3. עמלק hätte gerade als stammverwandtes Volk Israel freundlich entgegenkommen sollen; statt dessen überfiel er es in heimtückischer Weise. Ueber die edomitische Abkunft Amaleks vgl. Hengstenberg Beitr. II S. 302 ff. u. Kurtz Gesch. II S. 237. ויזנב בך, er hieb die Nachhut nieder, wie Jos. 10, 19. ולא ירא א'. Selbst die heidnischen Götter verbieten, ein friedlich dahinziehendes Volk zu überfallen, noch dazu die Schwachen in dem Nachtrab niederzumetzeln. Amalek war also ein gottloses Volk (vgl. Gen. 42, 18), und auch Bileam weissagt ihm den Unter-

gang (Num. 24, 20). בהניח, Erst nach der Besitznahme des Landes soll Israel den Kampf mit der Gottlosigkeit aufnehmen. Dieser Kampf soll nicht ein Eroberungskrieg sein, um Land zu erwerben, sondern ein heiliger Krieg für Gott (מלחמה לה׳ בעמלק, Exod. 17, 14 ff.), um die Gottlosigkeit zu vernichten. תמחה וגו׳, wie Exod. 17, 14. לא תשכח verschärft das Gebot. Es ist daher im Sinne der Schrift, dass gerade diese Stelle jährlich einmal verlesen wird, um Israel an eine seiner vornehmlichsten Aufgaben in der Geschichte zu erinnern. Der Kampf mit Amalek ist nicht nur ein Kampf mit Menschen, sondern ein Prinzipienkampf.

m) Abschluss der deuteronomischen Gesetzgebung. Darbringung der Erstlinge und anderer heiligen Abgaben, bei denen im Heiligtum gewisse Gebete gesprochen werden sollen. (26, 1—19.)

Sowie das Bundesbuch in Exod. mit dem Gebote der Darbringung der Erstlinge (Exod. 23, 19) abschliesst, ebenso wird auch am Schlusse der deuteronomischen Gesetze die Vorschrift über die Erstlinge, aber hier in viel ausführlicherer Weise, vorgetragen. Und da bei dieser Gelegenheit verordnet wird, ein besonderes Dankgebet vor Gott zu sprechen, so wird dieser Vorschrift noch eine andere angereiht, die ebenfalls eine feierliche Aussprache im Heiligtum gebietet, und zwar zur Zeit, da man sämtliche heiligen Abgaben aus dem Hause geschafft und an die rechtmässige Stelle gebracht hat. Die Vorschrift, das Böcklein nicht in der Muttermilch zu kochen, welche in Exod. 23, 19 auf das Gebot der Erstlinge folgt, ist im Deut. bereits in c. 14 bei den Speisegesetzen vorgetragen worden und braucht hier nicht wiederholt zu werden, vgl. oben zu 14, 21. — Unser Abschnitt besteht aus drei Teilen. 1) Die Darbringung der Erstlinge und das dabei zu sprechende Dankgebet (1—11); 2) Die Entrichtung aller heiligen Abgaben und ein darauf bezügliches Bekenntnis und Bittgebet (12—15); 3) Mahnung zur Uebung aller Bundesgesetze, die Gott den Israeliten befohlen, damit Israel des dafür verheissenen Lohnes teilhaft werde (16—19).

V. 1. Wenn du in das Land kommst, das der Ewige, dein Gott, dir als Erbe gibt, und du es in Besitz nimmst und darin wohnst, 2. So nimm von den Erstlingen aller Früchte des Landes, die du von deinem Lande, das der Ewige, dein Gott, dir gibt, einheimst,

und lege sie in einen Korb und gehe zu der Stätte, die der Ewige, dein Gott, erwählen wird, um seinen Namen dort thronen zu lassen.

והיה כי תבוא — וישבת בה; dieselbe Form, wie oben 17, 14. Die in Ex. 23, 19; 34, 26 (vgl. auch Exod. 22, 28) gegebene Vorschrift, die Erstlinge ins Heiligtum zu bringen, wird hier wiederholt. Hier sollen, wie die Mechilta bemerkt, nur nähere Bestimmungen nachgetragen werden. Auch im Deut. (12, 6; 17) ist bereits von den Erstlingen die Rede gewesen; sie sind dort als תרומת ידך bezeichnet (vgl. die Erkl. das.), und es wird geboten, dieselben an die auserwählte Stätte zu bringen. Hier wird nun vorzüglich das dabei zu sprechende feierliche Dankgebet vorgeschrieben, worin in kurzen Zügen die Geschichte Israels von Jakobs Wanderungen bis zum Einzug in Kanaan dargestellt wird. וירשתה וישבת בה lehrt wie oben 17, 14, dass dieses Gebot erst nach der vollständigen Besitznahme ued Verteilung des Landes in Kraft tritt (Mech.). ולקחת מראשית. Da in Exod. 23, 19 geboten wird: ראשית בכורי אדמתך תביא, dass man die ganze ראשית bringen soll, so kann hier nicht mit Dillmann u. A. erklärt werden, dass מראשית sagen wolle, man soll nur einen Teil von den Erstlingen nach Jerusalem bringen und etwa den andern Teil zu Hause verzehren. Dies ist auch nach unserer Erklärung des תרומת ידך (12, 6) gänzlich ausgeschlossen. Vielmehr will das מ׳ vor ראשית bloss lehren, dass nicht alle Bodenfrüchte בכורים-pflichtig sind, sondern nur die in 8, 8 genannten vorzüglichsten Früchte des Landes, wie dies im Sifre und in Menachoth 84 b aus der Schrift deduziert wird. Das Quantum der בכורים wird nicht von der Thora bestimmt, und es genügt nach Sifre selbst eine Traube oder gar eine Beere. Indessen bestimmt der Jeruschalmi (Bik. III Anf.), dass der sechzigste Teil der Frucht dem Priester als בכורים gegeben werde. Nach den Kommentaren das. ist dies bloss eine rabbinische Bestimmung; allein aus Mech. (Midr. Tan. S. 170, vgl. m. Note das.) scheint hervorzugehen, dass dies aus der Thora abgeleitet wird. — פרי lehrt, dass man bloss Früchte, nicht aber Wein und Oel als Erstlinge bringe; so Sifre. Doch steht dies im Widerspruch mit Mischna תרומות 11, 3, vgl. Jer. das. und חולין 120b. Aus אשר תביא מארצך entnimmt Sifre die Lehre, dass man zu jeder Zeit, solange die Früchte im Lande zu finden sind (bis Chanukka), die Erstlinge bringen kann. Jedoch kann das im Folgenden vorgeschriebene Dankgebet (מקרא בכורים) bloss vom Wochenfeste ab bis zum Hüttenfeste, in der Zeit der

Freude gesprochen werden (Bikkurim 1, 6, Pesachim, 36 b). ישמח בטנא, die Erstlinge müssen in einem Geräte (כלי) dargebracht werden.

V. 3. Und wenn du zum Priester, der in jenen Tagen sein wird, kommst, so sage zu ihm: Ich will heute bekennen dem Ewigen, deinem Gotte, dass ich in das Land gekommen bin, welches der Ewige unseren Vätern zugeschworen hat, uns zu geben. 4. Und der Priester nehme den Korb aus deiner Hand und stelle ihn vor den Altar des Ewigen, deines Gottes.

Das אשר יהי׳ בימים ההם ist hier, wie oben 17,9 und 19,17 zu verstehen. Man hat immer den derzeitigen Priester anzuerkennen. (Sifre). Im Midr. Tann. S. 171 (Mechilta) wird aus אשר יהי׳ בימים ההם die Lehre abgeleitet, dass ein von einem Priester, der zur Zeit als legitim anerkannt ist, dargebrachtes Opfer כשר ist, wenn es sich auch später herausstellt, dass er ein בן גרושה או בן חלוצה war (so R. Josua gegen R. Elieser). — הגדתי היום Hirsch verweist auf 1 Sam. 3,13; 2. Sam. 19,7, wo הגיד etwas nicht durch Worte, sondern durch Handlungen an den Tag legen bedeutet. Hiernach würde הגדתי sich auf die Darbringung der בכורים beziehen. Indessen dürfte es auch als Einleitung zum folgenden Dankgebet (5—11) gefasst werden. הגיד heisst dann „bekennen, Zeugnis ablegen" (Lev. 5,1). Auch unsere Weisen haben die vv. 5—11 als die הגדה gehalten, indem sie dieselbe הגדה für den פסח-Abend angeordnet haben, wo die Thora ebenfalls והגדת gebietet (Exod. 13,8). — לה׳ אלהיך. Nach LXX wäre אלהי zu lesen. Es ist dies aber eine Korrektur, weil die vorl. LA. den Uebersetzern schwierig erschien. Indessen bemerkt bereits Hirsch, dass so auch Chiskia zu Jesaja (2. Kön. 19, 4) und Saul zu Samuel (1. Sam. 15, 15; 21; 30) spricht. Ebenso wird vom Priester Lev. 20 gesagt קדש הוא לאלהיו, und oben 18,7 ושרת בשם ה׳ אלהיו. Es ist gemeint der Gott, zu dem er in besonderem Verhältnisse steht, als sein Priester, oder sein Prophet. Die Mech. bemerkt zu unserer Stelle: מכאן אמרו מתילין שם שמים על היחיד: Man darf auch den Namen Gottes als einem einzelnen Manne angehörend bezeichnen. In der Regel geschieht dies nur bei Männern, wie die Erzväter (אלהי אברהם), die in besonders naher Beziehung zu Gott standen. — ולקח הכהן — והניחו. Weiter v. 10 heisst es nochmals והנחתו. Nach Dillm., Schultz und Keil ist das letzte והנחתו als abschliessende Zusammenfassung zu verstehen: „und sollst ihn so (in der eben beschriebenen Weise) vor Gott niederstellen." Aehnlich Hirsch, nach welchem mit dem

ersten והגידו bloss der Zweck des Hinaufbringens der Früchte allgemein ausgesprochen wird. Dass zum ersten Male והגידו vom Priester und dann והגדתי vom Darbringer gesagt wird, involviert keinen Widerspruch, da auch das והגדתי als vom Priester vermittelt gedacht werden kann: denn schwerlich war es jedem Darbringer gestattet, selbst an den Altar hinanzutreten. Dies war auch die Ansicht des ersten Tanna (תנא קמא) in M. Bikkurim III, 6, der die Zeremonie der Darbringung der Erstlinge nach einer alten Ueberlieferung darstellt und dabei referiert: עודהו הסל על כתפו קורא מהגדתי היום לה׳ אלהיך עד שגומר כל הפרשה, also von einem „Niederstellen" vor dem Dankgebete ארמי אובד אבי nichts weiss. Schwierig ist jedoch nach dieser Ansicht, welche den Darbringer von הגדתי bis לתת לנו und dann von ארמי אובד bis אשר נתת לי ה׳ ohne Unterbrechung vortragen lässt, — warum denn die Schrift den Vortrag des Darbringers durch die Sätze ולקח הכהן bis וענית ואמרת לפני ה׳ א׳ unterbricht. Man müsste dies dadurch erklären, dass der Satz הגדתי bis לתת לנו, welcher bloss die Einleitung zum Dankgebete bildet, von diesem Gebete selbst getrennt werden sollte, indem nach der Einleitung eine kleine Pause gemacht und dann das eigentliche Gebet mit lauterer Stimme (was in **וענית** ואמרת angedeutet ist) begonnen wird. In der Tat lehrt auch R. Simon in der Mech. (Midr. Tan. 172), dass ארמי אובד אבי mit lauter Stimme vorgetragen werde. Indessen kann die Schriftstelle doch einfacher erklärt werden nach dem Referate, das R. Juda über die Darbringung der Erstlinge überliefert (M. Bikk. 3, 6). Dies lautet: עודהו הסל על כתפו קורא מהגדתי היום לה׳ אלהיך עד ארמי אובד אבי הגיע לארמי אובד אבי מוריד הסל מעל כתפו ואוחזו בשפתותיו וכהן מניח ידו תחתיו ומניפו וקורא מארמי אובד אבי עד שהוא גומר כל הפרשה ומניחו בצד המזבח והשתחוה ויצא*). Hiernach ist vor dem Dankgebete ארמי אובד vom Priester gemeinsam mit dem Darbringer eine Webung (תנופה) vorgenommen worden (vgl. über Art und Bedeutung der Webung m. Lev. I 260). R. Elieser b. Jakob im

*) Während er noch den Korb auf der Schulter hat, liest er von: „Ich will heute bekennen dem Ewigen, deinem Gotte" bis: „Ein umherirrender Aramäer war mein Vater". Zu diesen Worten angelangt, nimmt er den Korb von der Schulter, fasst ihn am Rande an, und der Priester legte seine Hand darunter und schwenkte ihn. Darauf liest er weiter von: „Ein umherirrender Aramäer war mein Vater" bis zu Ende des ganzen Abschnitts (bis v. 10a), setzt den Korb an die Seite des Altars hin, wirft sich zur Anbetung nieder und geht hinaus. — Vgl. bezüglich der Darbringung der Erstlinge Philo, de festo cophini und Grätz, Monatsschrift 1877, S. 432 f.

Sifre und Sebachim 61 leitet die Vorschrift der תנופה ab aus den Worten ולקח הכהן — מידך mit Hinweisung auf Lev. 7,30, wo ebenfalls das Gebot der תנופה mit den Worten ידיו תביאנה beginnt. Es mag also in v. 4 eine symbolische Hingabe für den Gottesaltar durch תנופה vorgeschrieben sein, was noch vor dem Dankgebet zu geschehen hat, und zwar durch den Priester (wenn auch, wie bei den andern תנופות gemeinschaftlich mit dem Darbringer), und nach dem Dankgebet erfolgt erst die wirkliche Hingabe. Aus dem Umstande, dass nach v. 4 לפני מזבח und nach v. 11 לפני ה׳ die הנחה geschehen soll, leitet der Jerusch. (Bikk. 3,6) die Lehre ab, dass die הנחה bei den Erstlingen, ebenso wie die הגשה bei der מנחה am südwestlichen Alterwinkel stattfindet (m. Lev. I 228), der an der Front des Altars und zugleich in der nächsten Nähe des Heiligtums seine Stelle hat. Auffällig ist nur, dass R. Juda die תנופה nicht aus v. 4, sondern aus והנחתו in v. 10 ableitet (Sukka 47b und Parallelst.), obgleich er in der Mischna die תנופה vor dem Dankgebet vollziehen lässt. Mit R. Elia Wilna (שנות אליהו) in der Talmud-Baraita והנחתו in והניחו zu korrigieren, wird man sich schwer entschliessen, da die uns vorliegende LA durch alle Parallelstellen sowie durch alle Handschriften bestätigt wird. Möglich dass R. Juda deshalb die תנופה in והנחתו findet, weil dort לפני ה׳, wie auch sonst bei den תנופות steht, während oben in v. 4 לפני מזבח gesagt wird. R. Juda meint daher, das Gebot der תנופה sei nachgetragen am Schlusse des Gebetes, obwohl diese schon vorher ausgeführt wird.

V. 5. Und du sollst vor dem Ewigen, deinem Gotte, anheben und sprechen: Ein umherirrender Aramäer war mein Vater, dann zog er nach Aegypten hinab, — nahm dort seinen Fremdlings-Aufenthalt, — in geringer Zahl, und er ward dort zu einem grossen starken und zahlreichen Volke.

וענית. Das Gebet muss in hebräischer Sprache vorgetragen werden (Sota 32 a, Sifre). Später wurde es jedem vorgelesen, damit diejenigen, die nicht zu lesen verstehen, nicht beschämt werden (Bikk. 3,7). ארמי will רשב״ם auf Abraham beziehen, der aus ארם נהרים ausgewandert war. Doch bezieht man es besser mit den meisten Erklärern auf Jakob, der lange Zeit unter Aramäern geweilt und dort seine Familie gegründet hat. אבד heisst dem einfachen Sinne nach ein Verlorener, Umherirrender, vgl. Ez. 34,4; Ps. 119,176. Die Targumim sowohl als unsere Pesach-Hagada

beziehen ארמי auf Laban und erklären אבד als transitiv: „er wollte vernichten meinen Vater.“ So scheinen auch die Akzentuatoren erklärt zu haben, da sie אבד mit אבי verbinden und von ארמי trennen (vgl. z. B. die Akzente zu ורב יעבד צעיר). Heidenhein meint diese trad. Erkl. habe nicht אבד als Particip Kal, sondern als Perf. von einer Poël-Form gefasst, welche Konjugation zwar selten, aber doch mehrmals in der Bibel zu finden ist, wie ואת הנערים יודעתי (1. Sam. 21,3), vgl. ausführlich bei Mecklenburg. Doch passt die Erklärung der spätern Kommentare (Raschbam, Ibn Esra, Seforno) besser in den Zusammenhang. — במתי מעט וגו׳, vgl. oben 10,22 (Ew. 299 b, Ges. 119 i). במתי מעט bezieht sich auf וירד מצרימה und ויגר שם ist in Parenthese zu setzen. So erklärt es die Pesach-Hagada.

V. 6. Die Aegypter aber behandelten uns schlecht, sie bedrückten uns und legten uns harte Arbeit auf. 7. Da schrieen wir zum Ewigen, dem Gotte unserer Väter, und der Ewige hörte unsere Stimme, und er sah unser Elend, unsere Mühsal und unsere Bedrängnis. 8. Und der Ewige führte uns aus Aegypten mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arm, unter grossen Schrecknissen, unter Zeichen und Wundern. 9. Und er brachte uns an diesen Ort, und gab uns dieses Land, ein Land, das von Milch und Honig fliesst.

V. 6. erzählt die Bedrückung der Aegypter, v. 7 die Anrufung Gottes und deren Erhörung, v. 8 die wunderbare Erlösung, v. 9 die Führung ins verheissene Land. וירעו, hier mit Accus., wie Num. 16,15. עבודה קשה, Exod. 1,14. ונצעק, Exod. 2,23; וישמע das. 2,24; עניינו וגו׳, Exod. 3,7 ff. — יד חזקה, 3,24; זרוע וגו׳, 4,34. — אל המקום הזה bedeutet nach Sifre das Heiligtum, das der Zweck war, um dessentwillen das Land gegeben worden ist. Aus ארץ זבת חלב ודבש folgert R. Jose, der Galiläer, dass man vom transjordanischen Lande, das nicht זבת ח׳ וד׳ ist, keine Erstlinge bringen solll; doch wird diese Ansicht von anderen Weisen bestritten (Bikk. 1,10 u. Sifre). Ueberhaupt ist die Frage, ob עבר הירדן in jeder Beziehung dem übrigen ארץ ישראל gleichgestellt ist, oder nicht, unentschieden gewesen, vgl. ברכי יוסף א״ח 489, und S. Klein in D. Hoffmanns Festschrift, S. 26 ff.

V. 10. Und nun habe ich hier die Erstlinge der Früchte des Bodens, den du mir, Ewiger, gegeben hast, dargebracht. — Dann

sollst du ihn vor den Ewigen, deinen Gott, hinstellen und dich vor dem Ewigen, deinem Gotte, niederwerfen.

אשר נתת לי bezieht sich auf האדמה, nicht auf die Früchte. So hat es auch die Tradition gefasst, indem sie alle diejenigen, die keinen Anteil am Lande erhielten, von der קריאה ausschloss (Sifre u. Bikk. 1,5). והנחתו nach LXX καὶ ἀφήσεις αὐτά (während oben in v. 4 והניחו mit θήσει übersetzt wird); ebenso Ehrlich. Doch wäre dann das והנחתו hier ganz überflüssig. Das Suffix haben LXX auf die Früchte bezogen; richtiger jedoch dürfte טנא als Objekt zu denken sein.

V. 11. Und freue dich all des Guten, das der Ewige, dein Gott, dir und deinem Hause gegeben hat, du, der Levite und der Fremdling, der in deiner Mitte ist.

Mit ושמחת ist ein freudiges Festmahl verstanden, das nach Analogie von 27,7 durch ein Friedensopfer veranstaltet wird (Jer. Bikk. 2,3). Aus ולביתך leitet eine Baraita (Sifre u. Gittin 47 b) die Vorschrift ab, dass jeder Mann auch die Erstlinge von den Gütern seiner Frau darbringen und dabei das Dankgebet sprechen kann, obgleich dem Manne bloss das Nutzniessungsrecht (קנין פירות) vom Vermögen seiner Frau zusteht. Die Frau selbst aber kann nach M. Bikk. 1,5 nicht das Dankgebet sprechen (nach v. 10). — Wenn Klostermann (Pent. II 273 f.) meint, unser Abschnitt sei als ein e i n m a l i g e r Ausdruck des Dankes für den in einem Besitzteil am heiligen Lande Gelangten gedacht, so hat er dabei übersehen, dass hier schon (v. 2) der מקום אשר יבחר als bestehend vorausgesetzt wird, der doch nach 12,10 ff. erst in späterer Zeit, nachdem alle Feinde ringsum besiegt sein werden, in Aussicht gestellt wird, dass ferner die Vorschrift in Exod. 23,19 keinen Zweifel darüber lässt, dass das Gebot der Darbringung der Erstlinge nicht bloss einmal, sondern alljährlich zu erfüllen ist.

V. 12. Wenn du allen Zehnten deines Ertrags im dritten Jahre, im Zehntjahre, vollständig entrichtet und ihn dem Leviten und dem Fremdling, der Waise und der Witwe gegeben hast, dass sie in deinen Toren essen und sich sättigen.

Unser Vers nimmt augenscheinlich Bezug auf die Vorschrift in 14,28 f., die hier vorausgesetzt wird. Eigentlich hätten die hier stehenden vv. 12—15 dort vorgetragen werden sollen, sie haben nur hier ihren Platz gefunden, weil das hier im Tempel zu sprechende

Gebet einigermassen mit dem vorhergehenden Dankgebet bei der Darbringung der Erstlinge verwandt und gleichsam dessen Fortsetzung ist. Dort bringt man dankend Gott die schuldige Abgabe; hier spricht man nach den gewissenhaft entrichteten Abgaben die Bitte aus, Gott möge seinem Volke und dessen Lande ob dieser Pflichterfüllung den Segen erteilen. Das ואמרת לפני ד׳ א׳, das gleicherweise in v. 5 und v. 13 steht, ist das die beiden Vorschriften eng Verbindende.

כי תכלה לעשר, oben 14, 28 תוציא את כל מעשר. Wir haben bereits oben erklärt, dass unter כל מעשר alle die vorgeschriebenen Zehnten gemeint sind. Wer nicht zugeben will, dass im Deut. auch auf den in Num. 18 vorgeschriebenen Leviten-Zehnten hingedeutet wird, kann כל מעשר auf die Zehnten von den verschiedenen Fruchtarten beziehen. Es spricht jedenfalls also unser v. von der Zeit, da alle Früchte bereits verzehntet sind. Da nun die Aussprache vor Gott im Heiligtum am bequemsten auf den Festtag angesetzt werden kann, so ist die Lehre unserer Weisen, dass das folgende Bekenntnis am letzten Tage des Pessachfestes als an dem Feste, an welchem a l l e Früchte bereits verzehntet sind (רגל שכלין בו המעשרות), zu sprechen ist, hinreichend begründet (Sifre; Maaser scheni 5,6). לעשר für להעשיר (Ges. 53 q). Schwierig ist es, den Ausdruck שנת המעשר zu erklären. Die LXX übersetzen: τὸ δεύτερον ἐπιδέκατον (als wenn שֵׁנִית gelesen würde), was natürlich ein Irrtum ist. Die Erklärung von Raschi ist ebenfalls gezwungen. Es mag vielleicht das dritte Jahr im Deut. deshalb שנת המעשר heissen, weil in diesem Buche bloss vom zweiten Zehnten und dem Armenzehnten die Rede ist, der zweite Zehnt aber vom Eigentümer selbst verzehrt wird, demnach zur Abgabe bloss der Armenzehnt gelangt. שנת המעשר wäre also „das Jahr der Zehnt-Entrichtung". Auch der in Num. vorgeschriebene Levitenzehnt kann nicht als eine Abgabe betrachtet werden, weil, wie oben zu c. 14 S. 211 ff. bemerkt, dieser Zehnt den Leviten als ihr Anteil am Lande, als ihre נחלה zukommt. — Indessen ist aus Sifre und Mechilta noch eine andere Erklärung des שנת המעשר zu ersehen. Es soll darin angedeutet sein, dass das שמיטה-Jahr bei der Rechnung der dreijährigen Zyklen nicht mitgezählt wird (Midr. Tann. 175). Demnach wäre בשנה השלישית שנת המעשר zu übersetzen: „im dritten Zehntjahr", d. h. im dritten Jahre, nach Zehntjahren gerechnet, wobei das siebente Jahr, in welchem keine Zehnten gegeben werden, nicht mitgezählt wird. Nach den Zehnten gab es Zyklen von je drei Jahren, wo nach

je zwei Zyklen ein Jahr ausfiel. Ueber ונתת ללוי u. והנחת s. Tos. in חולין 131 a und נדרים 84 b.

V. 13. Dann sollst du vor dem Ewigen, Deinem Gotte, sprechen: Ich habe das Heilige aus dem Hause geschafft und habe es auch dem Leviten und dem Fremdling, der Waise und der Witwe gegeben, ganz nach deinem Gebote, das du mir befohlen hast; ich habe keines deiner Gebote übertreteten und habe nichts vergessen.

Ueber den dritten Zehnten, von dem תרגום יונתן spricht und der auch bei Tobit 1,7; 8 und sonst vorkommt, vgl. Geiger, Urschrift S. 179 und die Widerlegung seiner Annahme von Pinneles in דרכה של תורה S. 173 ff. Hinsichtlich der richtigen Erklärung der Schriftverse bedarf es keiner Auseinandersetzung, dass die Schrift den Armenzehnten bloss an Stelle des zweiten Zehnten im dritten Jahre gebietet.— ואמרת לפני ה׳. Durch die gebotene feierliche Erklärung vor Gott soll jeder angespornt werden, seine Pflicht gewissenhaft zu erfüllen, da niemand vor Gott eine Lüge aussprechen wird (Raschbam). Deshalb hat der Hohepriester Johann Hyrkan dieses Gebot abgeschafft, weil zu seiner Zeit nicht mehr alles genau beobachtet wurde (M. Maaser scheni 5, 15). בערתי הקדש. Dem einfachen Sinne nach bezieht sich קדש auf alle Zehnten, jedenfalls auf die im Deut. genannten zwei Zehnten מעשר שני und מעשר עני. Letzterer ist zwar nicht קדש, allein da er im dritten Jahre an Stelle des מעשר שני gegeben wird, kann er mit diesem zusammen unter dem Worte קדש begriffen werden. In der Mischna (Maaser scheni 5, 10) wird מעשר שני und נטע רבעי (Lev. 19, 24) unter קדש verstanden, was, da das Deut. den Lev. voraussetzt, nichts gegen sich hat. Bezieht man קדש auf מעשר שני, dann wird בערתי — מן הבית vom מעשר שני, das aus dem Hause geschafft und nach Jerusalem geführt wird, und וגם נתתיו וגו׳ vom מעשר עני ausgesagt. Aus בערתי lernen wir, dass bis zu dieser Zeit alle heiligen Gaben aus dem Hause geschafft und an die dazu berechtigten Empfänger abgeliefert oder sonst ihrer Bestimmung gemäss verbraucht werden müssen. Ist die ihrer Bestimmung gemässe Verwendung nicht mehr möglich, so müssen dieselben vernichtet werden (Jebamot 73 a).*) Vgl. noch Maaser scheni 5, 6 die Deutung der einzelnen Worte unseres Verses.

*) Höchst merkwürdig ist die Erklärung des Seforno zu unserem Verse, die auch vom תוס׳ יו״ט (Maaser scheni 5,10) zitiert wird. Sie lautet:

V. 14. Ich habe nichts davon in meinem Leide gegessen, und nichts davon in Unreinheit verbraucht, und ich habe nichts davon für einen Toten verwendet; ich habe der Stimme des Ewigen, meines Gottes, gehorcht, ich habe getan ganz, wie du mir befohlen hast.

Wir haben nach der traditionellen Erklärung übersetzt (Sifre, Mischna l. c.). באני, am Tage des Hinscheidens eines nahen Verwandten darf man nichts Heiliges essen, s. m. Lev. I 299. בטמא, als Unreiner, oder als Unreines (Ew. 299 b), also sowohl wenn das Heilige unrein geworden, als auch wenn die Person unrein ist, darf das Heilige nicht verzehrt werden. Dass hier nicht לא אכלתי, sondern לא בערתי steht, hat darin seinen Grund, dass bei Unreinheit jede Verwendung des Heiligen verboten ist. ולא נתתי ממנו למת, dazu gibt die Mischna zwei Erklärungen, erstens: Ich habe davon nichts verwendet, um für einen Toten einen Sarg (ארון) oder Totenkleider (תכריכין) anzuschaffen (vgl. Ramban, wie diese Erkl. gegen die dagegen erhobenen Einwendungen zu rechtfertigen ist). Zweitens: Ich habe nichts davon anderen Leidtragenden gegeben. Hiernach würde למת, wie in 14,1, „um eines Toten willen" heissen. Danach könnte dies auch mit Bezug auf die Sitte, in das Trauerhaus Brot und Lebensmittel zu schicken, gesagt sein (2. Sam. 3,35; Jer. 16,7; Ez. 24,17). Andere Erklärungen mögen bloss erwähnt werden. Nach Raschbam ist לא אכלתי באני „ich habe nicht räuberisch selbst davon gegessen" (nach Ijob 20,10); nach J. Gerhard: „ich habe

---

„Ich habe das Heilige aus dem Hause weggeschafft", d. h. durch unsere und unserer Väter Schuld ist den Erstgeborenen der heilige Dienst entzogen worden, wofür ihnen die Heben und Zehnten gebührt hätten, wie es der Prophet Ezechiel sagt (20,26): „Ich erklärte sie für unrein samt ihren Gaben, indem ich alle Erstgeborenen entfernte." Das folgende וגם ist als „wenn auch" (אף על פי) zu fassen, wie in Ruth 1,12. Er spricht: Ich bekenne, dass meine Schuld gross ist, denn ich habe es bewirkt, dass das Heilige aus dem Hause fortgeschafft werden musste, wenn ich es auch deinen Geboten gemäss dem Lewi usw. gegeben habe. Darum flehe ich, du möchtest auf uns zum Guten herabschauen und nicht zum Bösen, wie es meiner Sünden wegen sich gebührt hätte. Deshalb, meint Seforno, nennen unsere Weisen diese Aussprache ודוי מעשר (ein Sündenbekenntnis beim Zehnten). — Die Sünde, um derentwillen die Erstgeborenen vom Gottesdienste entfernt und die Leviten an deren Stelle erwählt wurden, war die Anbetung des goldenen Kalbes. — Wenngleich Sefornos Erklärung zu unserer Stelle wegen ihrer starken Abweichung von der Tradition kaum annehmbar erscheint, so ist doch seine neue Auslegung der schwierigen Stelle in Ezechiel bemerkenswert.

nicht aus Armut davon gegessen." ולא נתתי ממנו למת, wird von Manchen auf die Sitte, den Toten ins Grab Speise und Trank mitzugeben, bezogen. Ibn-Esra erklärt, dass hier bekannt wird, man habe nicht vor der Absonderung des Zehnten einen derartigen Gebrauch vom Bodenertrag gemacht, weil es eine Entwürdigung des Heiligen wäre, erst nach einer profanen Verwendung vom Reste das Heilige zu spenden. Für למת bringt J. E. auch eine Erklärung, dass damit Götzendienst gemeint ist. Die Götzenopfer werden זבחי מתים genant in Psalm 106,28.

V. 15. Blicke herab von deiner heiligen Stätte, vom Himmel und segne dein Volk Israel und den Boden, den du uns gegeben hast, wie du unseren Vätern zugeschworen, ein Land, das von Milch und Honig fliesst.

Nachdem du alle Gebote Gottes gewissenhaft erfüllt hast, wird er auch seinerseits allen Segen spenden; aber du sollst diesen Segen erflehen, damit du es beherzigst, dass nur von Gott und von keinem andern wahrer Segen zu erhoffen ist. Mit dem Schlusssatz des Bekenntnisses wird es ausgesprochen, dass alles Heil nur als Folge der gewissenhaften von jedem Egoismus fernbleibenden Betätigung der Gottesgebote von Gott allein zu erwarten ist.

V. 16. Am heutigen Tage befiehlt dir der Ewige, dein Gott, diese Satzungen und Rechte auszuüben; so beobachte und übe sie mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele.

Dieser Vers beschliesst alle im Deut. vorgetragenen Gesetze mit einer kurzen Ermahnung, dieselben sorgfältig zu beobachten. Es wird nicht erzählt, aber es muss nach den folgenden Versen vorausgesetzt werden, dass Israel die Zusage gegeben, dass es alle Gebote befolgen will und dass darauf zwischen Gott und Israel ebenso, wie am Choreb, ein Bund geschlossen wurde (vgl. 28,69 und 29,11). Auch die Mech. (Mid. Tan. 56 f.) lässt zu Arboth Moab einen zweiten Bund schliessen.

V. 17. Den Ewigen hast du heute erhoben, dass er dir Gott sei und dass du in seinen Wegen gehen, seine Satzungen, Gebote und Rechte beobachten und seiner Stimme gehorchen willst. 18. Und der Ewige hat dich heute erhoben, dass du ihm ein Eigentumsvolk seiest, wie er dir verheissen hat, und dass du alle seine Gebote beobachten sollst. 19. Und dass er dich zum höchsten aller Völker,

die er geschaffen hat, machen wolle, zum Ruhme und zum Namen und zur Verherrlichung, und dass du ein heiliges Volk seiest, wie er es ausgesprochen hat.

Wir haben das Verbum האמיר nach Ramban und A. mit „erheben“ übersetzt. Auch die Uebersetzung der LXX und Vulg. („erwählen“) gibt den gleichen Sinn; nur mögen diese Vertenten an den Hif'il von אמר (aussprechen), in intensiver Bedeutung „auswählen“ gedacht haben. Auch das חטב der Targg. kann nur „auszeichnen“, „erheben“ bedeuten. V. 17 enthält die Bundespflichten, die Israel übernommen hat, während vv. 18—19 die Auszeichnungen enthält, mit denen Gott Israel erhoben hat. Wenn unter diesen Auszeichnungen auch ולשמר כל מצותיו gerechnet wird, was v. 17 als eine Pflicht Israels bezeichnet, so soll damit gesagt werden, dass es ein besonderer Ruhm für Israel ist, dazu auserkoren zu sein, Gottes Befehle auszuführen, wie es dem Hohenpriester Josua als Lohn verheissen wird וגם תשמר את חצרי (Sach. 3,7). ללכת בדרכיו, wie 8,6. ולשמר חקיו-ומשפטיו, 6,1 f. — ולשמוע בקולו, 4,30. — לעם סגלה, 7,6; 14,2; Exod. 19,5. Auf letztere Stelle nimmt כאשר דבר לך Bezug. — ולתתך עליון, 28,1. — לתהלה ולשם וגו' ist ebenfalls von ולתתך abhängig (Zeph. 3,20; vgl. auch Jer. 13,11; 33,9). עם קדש, 7,6; 14,2.

Von unserem Abschnitt 26,1—19 ist mit Kuenen (Einl. 105) zu urteilen, dass hier der Gesetzgeber zu den Gegenständen zurückkehrt, welche er an die Spitze seiner speziellen Gesetzgebung gestellt hatte (c. 12,1) und daran (26,16—19) eine Bundesschliessung zwischen Gott und Israel auf der Basis der nunmehr vollständig veröffentlichten Satzungen, Gebote und Rechte knüpft. — Gegen die Annahme Kleinerts (Deut. 184), dass vv. 16—19 einst hinter 27,9 f. und vor 28,1 ff. ihren Platz gehabt haben, vgl. Dillmann NDJ² 363.—

F. Anhang zur Gesetzesrede c. 27, 1—8.

Der Gesetzesrede wird noch der Befehl angefügt, die Gesetzesworte auf Steinen zu verzeichnen. Der Befehl wird von Mose und den Aeltesten an das Volk gerichtet und hat den Zweck die Gebote, die eben verkündet worden, zur besonderen Beobachtung zu empfehlen (v. 1). Man soll deshalb am Tage des Jordan-Ueberschreitens grosse Steine aufrichten, sie mit Kalk überziehen und diese ganze Thora darauf schreiben (vv. 2—3). Dies soll in folgender Weise vor sich gehen. Zuerst soll man die grossen Steine auf dem Berge Ebal aufrichten und dort mit Kalk über-

tünchen (v. 4). Darauf soll man dort einen Altar aus unbehauenen Steinen bauen, darauf Ganz- und Friedensopfer darbringen und ein freudiges Opfermahl halten (vv. 6—7). Dann soll man auf die Steine genau die Gesetzesworte verzeichnen (v. 8). Die Ausführung dieses Befehles wird in Jos. 8,30—32 erzählt. Dort wird auch in den folgenden drei Versen (33—35) die Ausführung der hier folgenden Gebote in vv. 9 ff. berichtet.

Die vorliegende Stelle ist dunkel, und die vv. in Josua vermehren noch die Schwierigkeit der Erklärung. Hören wir zuvörderst die Auffassung unserer alten Lehrer. In M. Sota 32a wird gesagt: ואח״כ הביאו את האבנים ובנו את המזבח וסדום בסיד וכתבו עליהן את כל דברי התורה . . . ונטלו את האבנים ובאו ולנו במקומן. Nachher (nach dem Uebergange über den Jordan) brachten sie die Steine, bauten den Altar, überzogen sie mit Kalk und schrieben auf sie alle Worte der Thora . . . Dann nahmen sie die Steine und kamen und übernachteten an ihrer Stätte (in Gilgal, Raschi). Aus diesen Worten geht hervor, dass die Mischna die Steine des Altars als diejenigen erklärte, auf welche man die Thora schrieb. Dies scheint auch aus Josua 8,30—32 hervorzugehen, wo ויכתב שם על האבנים sich auf die unmittelbar vorher genannten Altarsteine zu beziehen scheint, da von anderen Steinen dort nicht gesprochen wird. Indessen ist im Jerusch. Sota 7,5 hierüber eine Kontroverse zwischen den Tannaim zu finden. Es heisst das. תני על אבני המלון נכתבי דברי ר׳ יהודה רבי יוסי אומר על אבני המזבח נכתבו. Nach der Ansicht des R. Jose sind also unter האבנים in Josua 8,35 die Altarsteine zu verstehen. Die andere Ansicht des R. Jehuda nimmt an, dass die Gesetze auf die zwölf Steine geschrieben wurden, welche man nach Josua 4,8 aus dem Jordan genommen und in der Nachtherberge niedergelegt hatte. (Ueber die ungeheuere Grösse dieser Steine vgl. Sota 34a). Die obige Mischna meint (nach den Kommentaren des Jerusch.), die Steine des Altars seien dieselben, welche in der Nachtherberge niedergelegt wurden. Alle bisher erwähnten Ansichten (die der Schule des R. Aqiba angehören) nehmen an, der in Josua 8,35 ff. erzählte Akt (der weiter v. 9 ff. geboten wird) habe kurz nach dem Uebergang über den Jordan stattgefunden. Dagegen ist in der Mechilta zu Deut. (vgl. Mid. Tan. S. 58) hierüber eine Kontroverse zwischen R. Ismael und R. Aqiba. Es heisst daselbst: ונתתה את הברכה על הר גריזים וג׳ אחר ירושה וישיבה הכתוב מדבר וכו׳ דברי ר׳ ישמעאל ר׳ עקיבא אומר בכניסתן לארץ הכתוב מדבר וכו׳. Im Jerusch. Sota 7,3 wird deutlicher erklärt, dass nach R. Ismael die Segnungen und

Flüche erst nach den sieben Jahren der Eroberung und den sieben Jahren der Verteilung des Landes an den Bergen Gerisim und Ebal gesprochen wurden, während man die Steine, wie es in der Schrift deutlich heisst, sofort nach dem Uebergang über den Jordan aufgerichtet hatte. Die beide Akte werden in Josua 8 zusammengestellt. Wir wollen, wie die meisten jüd. Erklärer, dem einfachen Sinn der Schrift gemäss unsere Stelle erklären und dabei der einen oder andern Ansicht unserer Weisen folgen, je nachdem sie mit dem einfachen Wortsinne der Schrift sich vereinigen lässt.

C. 27, v. 1. Es befahlen Mose und die Aeltesten Israels dem Volke folgendes: Beobachtet alle Gebote, die ich euch heute gebe. 2. Es geschehe an dem Tage, wo ihr den Jordan nach dem Lande hin, das der Ewige, dein Gott, dir gibt, überschreiten werdet, sollst du dir grosse Steine aufrichten und sie mit Kalk übertünchen. 3. Und du sollst auf sie alle Worte dieser Lehre schreiben, wenn du hinübergeschritten bist, auf dass du in das Land kommest, das der Ewige, dein Gott, dir gibt, in ein Land, das vom Milch und Honig fliesst, wie der Ewige, der Gott deiner Väter, dir verheissen hat.

Diese ersten drei Verse enthalten den Befehl im allgemeinen, während die folgenden Verse 4—8 die nähern Bestimmungen geben, wie der Befehl ausgeführt werden soll. Es ist hier, wie oft in der Thora (z. B. gleich am Anfang der Genesis, vgl. Jeschurun I S. 49) ein כלל ואח״כ פרט. Wenn nun die Kritiker wegen der vielfachen Wiederholungen die Einheitlichkeit dieses Abschnittes verneinen zu sollen glauben, so verkennen sie die Art und Weise der hebräischen Geschichtsschreibung, die sehr oft eine allgemeine Aussage durch darauffolgende Einzelbestimmungen weiter ausführt. — וזקני ישראל. Dass Mose die Aeltesten, als die Vertreter des Volkes, sich zur Seite stellt, um mit ihnen zusammen die folgenden Befehle zu erteilen, mag wohl seinen Grund darin haben, dass die Aeltesten (die noch lange nach Josua am Leben blieben (Josua 24,31, Richter 2,7) dazu bestimmt waren, das Gesetz noch lange in Israel zu erhalten, wozu ja auch der folgende Befehl beitragen sollte. — את העם. Mit Recht bemerkt Hirsch, dass hiermit jeder Einzelne im Volke die Aufgabe erhält, das Gesetz zu hüten und dafür einzustehen. את כל המצוה וגו׳ ist hier ebenso, wie in 8,1 das ganze deuteronomische Gesetz und, wie wir öfters erklärt haben, ist darunter das ganze Thoragesetz verstanden.

ביום וגו׳ kann denselben Tag, aber auch unbestimmt ungefähr dieselbe Zeit bedeuten. — אשר—הירדן, der wunderbare Uebergang über den Jordan ist hier gedacht, aber nicht ausgesprochen. Denn Gottes Plan sollte erst unmittelbar vor dessen Erfüllung dem Volke bekannt werden, nachdem es dieser Gnade sich würdig gemacht hat. — Dem einfachen Wortlaute nach hat man entweder am Tage oder kurz nach dem Uebergang über den Jordan die Steine für die Aufzeichnung des Gesetzes hergerichtet. Daher nehmen manche Kommentare (Mecklenb., Hirsch) an, es seien damit die 12 Steine gemeint, die man nach Josua 4,3 aus dem Jordan genommen und in der Nachtherberge niedergelegt hat (wie R. Juda, oben). Indessen dienten nach das. 4,7 diese Steine bloss als Denkmal, dass der Jordan vor der Bundeslade sich geteilt hatte, nicht aber zum Niederschreiben des Gesetzes, vgl. Abarbanel. Man muss daher annehmen, dass behufs Aufzeichnung der Gesetze nach dem Uebergang über den Jordan noch viele andere grosse Steine aufgerichtet, mit Kalk zubereitet und später nach dem Berge Ebal befördert wurden. Dass diese Arbeit sofort nach dem Jordan-Uebergang vorgenommen wurde, sollte bekunden, dass das Land nur behufs Betätigung des Gottesgesetzes den Israeliten gegeben wurde. ושדת—בשיד. Mit Kalk, nach einigen (Abarb.) mit Gips. Dies sagt, dass die Gesetze nicht eingegraben, sondern auf dem weissen Grunde geschrieben wurden. Es war, wie Hengstenberg (Beitr. II 464 u. BB. Mos. u. Aeg. 89) nachweist, auch in Aegypten Sitte, die Wände von Gebäuden und auch monumentale Steine zuerst mit einem Mörtel von Kalk oder Gips zu bewerfen und dann Figuren oder Hieroglyphen darauf zu malen. וכתבת — דברי התורה. Was geschrieben werden soll, ist nicht genau bestimmt, und sind hierüber verschiedene Meinungen, die oben I S. 322—324 angeführt wurden. König (Komment. zu Deut.) macht darauf aufmerksam, dass auf einem Basaltstein die 232 Paragraphen des Hammurabigesetzes samt Einleitung und Nachwort eingegraben waren, was auch ohne die 35 später weggemeisselten Paragraphen in der Uebersetzung von H. Winkler 34 Oktavseiten bedeckt. Da nun hier die Zahl der Steine, die als grosse bezeichnet werden, nicht angegeben wird, so kann man unter דברי התורה eine beliebige Grösse verstehen. בעברך heisst hier „n a c h deinem Uebergange“, wie בעברכם im folgenden Verse. Es soll das Schreiben gleich nach dem Uebergange erfolgen, wiewohl die Aufstellung auf dem Berge Ebal erst später stattfinden konnte, da vom Jordanufer bis zum

Berge Ebal nach den oben angeführten Talmudstellen 60 Mil Wegs waren. Es bedurfte auch einer ziemlich langen Zeit, das Gesetz auf die Steine zu schreiben. למען אשר תבוא. Hiermit ist nicht bloss der Eintritt ins heilige Land, sondern auch der dauernde Besitz desselben verstanden. Denn mit der Aufzeichnung der Thora auf Steine und deren Aufrichtung auf einer für alle sichtbaren Stelle sollte das Volk öffentlich das Bekenntnis ablegen, dass es die Thora als unverbrüchliches ewiges Gesetz für seinen Staat und für jeden Einzelnen erklärt, und die Erfüllung dieses Gelöbnisses sichert ihm den ewigen Besitz des Landes.

V. 4. Und es geschehe, wenn ihr nämlich den Jordan überschritten habt, sollt ihr diese Steine, betreffs deren ich euch heute mein Gebot erteile, auf dem Berge Ebal aufrichten und sie mit Kalk übertünchen. 5. Und du sollst dort dem Ewigen, deinem Gotte, einen Altar bauen, einen Altar aus Steinen, über welche du kein Eisen schwingen darfst. 6. Aus unbehauenen Steinen sollst du den Altar des Ewigen, deines Gottes, bauen und auf ihm Ganzopfer dem Ewigen, deinem Gotte, darbringen. 7. Und du sollst Friedensopfer schlachten und dort essen und dich vor dem Ewigen, deinem Gotte, freuen. 8. Und du sollst auf die Steine alle Worte dieser Lehre schreiben, indem du sie gut aufzeichnest.

Da der Berg Ebal vom Jordan, namentlich von der Stelle, wo die Israeliten den Jordan überschritten, weit entfernt liegt, so kann בעברכם nur heissen „nach eurem Ueberschreiten". Es wird aber gefordert, dass die Errichtung der Steine auf dem Berge Ebal sobald wie möglich nach dem Eintritt ins heilige Land vorgenommen werde. Dass der Berg Ebal für den Ort der Aufrichtung der Gesetzessteine erwählt wurde (denn die LA. גריזים im samaritanischen Pentateuch wird allgemein als eine Fälschung erklärt), dürfte wohl folgenden Grund haben. Unter den zwölf Flüchen, die auf dem Berge Ebal ausgesprochen wurden, ist der letzte: ארור אשר לא יקים את דברי התורה. Dieser wird von unseren Weisen als כלל, d. h. als ein allgemeiner, alle früheren Flüche in sich enthaltender, Fluch bezeichnet. Indem man nun dort die Gesetzessteine aufstellt, wird das Gelöbnis ausgesprochen, dass man stets מקים את דברי התורה sein will, um so vor diesem Generalfluche bewahrt zu sein. Auch der Opferaltar hatte dort auf dem nördlichen Berge passend seinen Platz, da ja auch im Heiligtum die hoch-

heiligen Opfer an der Nordseite geschlachtet wurden, vgl. m. Komm. zu Lev. I S. 135 f.

ובנית שם מזבח וגו׳: Die neueren Kritiker behaupten, dass der Deuteronomiker, der so oft gegen die Vielheit der Kultstätten kämpfte, nicht von sich aus den Bau eines Altars für Gott fordern könnte, ohne den Ort zu erwähnen, wo Gott seinen Namen wohnen lassen will, wie er dies an vielen andern Stellen getan hat. Man meint deshalb, der Befehl zum Erbauen des Altars auf dem Ebal beruhe auf einer Grundlage von E, wie Exod. 20, 24—26. Allein wir haben bereits oben (I 147 ff.) nachgewiesen, dass das Deut., welches die auserwählte Kultusstätte erst nach der Eroberung und Besitznahme des Landes für die Zeit der Ruhe anordnet und vor dieser Zeit jedem erlaubt, zu tun, „was in seinen Augen recht ist" (12,8), unmöglich beim Eintritt ins heilige Land die anderen Kultstätten (במות) für verboten halten konnte. Vielmehr musste für jene Zeit eine zweckentsprechende Opferstätte bestimmt werden, die nur für den Moment und nicht für die Dauer dienen sollte. Dazu wurde aus denselben Gründen der Berg Ebal erwählt, aus dem dieser Ort für die Aussprache der Flüche bestimmt wurde, was doch entschieden vom Deut. (11,29 f.) angeordnet wurde.

מזבח אבנים וגו׳ zeigt, dass hier nicht die אבנים האלה des vorhergehenden Verses gemeint sind, dass also auf den Altarsteinen nicht die Gesetze geschrieben wurden, wozu sich auch unbehauene Steine nicht gut eignen mochten, selbst wenn sie mit Gips überzogen wurden.

לא תניף וגו׳, vgl. Exod. 20,22 (25). ברזל, ein eisernes Werkzeug. אבנים שלמות, aus unversehrten, d. h. unbehauenen Steinen, Accus. des Materials (GK 117 hh). עולות. Damit legte Israel das Bekenntnis ab, dass sein ganzes Leben und Streben von nun an Gott angehört (Lev.-Komment. I 89). שלמים, damit bekundete Israel, dass es jetzt in Gemeinschaft mit Gott lebt (das. 90). — ואכלת וגו׳. Es ist dies ein Bundesopfer und Bundesmahl, wie bei der Bundesschliessung am Berge Sinai (Exod. 24,5; 11). וכתבת על האבנים bezieht sich auf die in v. 4 genannten Steine, und es wird hier nochmals wiederholt als das wichtigste Gebot mit der Bestimmung, dass die Schreibung באר היטב deutlich und für alle lesbar geschehen soll. Ueber die Erklärung unserer Weisen in Sota 32a, dass die Thora בשבעים לשון übersetzt war, s. oben I 323, Note.

III. Die dritte Rede des Deuteronomiums oder die Bundesrede, c. 27,9—30,20.

Sowie die Bundesschliessung am Sinai mit Segnungen im Falle des Gehorsams und Flüchen für den Fall des Ungehorsams Israels dem Gottesgesetze gegenüber begleitet war, ebenso wurden bei der erneuten Bundesschliessung an der Schwelle des heiligen Landes von Mose seine Reden mit Segnungen und Flüchen zur Warnung und Ermunterung des Volkes Israel beschlossen. Die Rede, welche diese zum Inhalt hat, beginnt mit 27,9. Dass hier eine neue Rede beginnt, zeigt schon das וידבר v. 9. Die eigentliche Rede ist enthalten in den Versen: 27, 9—10; 28, 1—68; 30,1—20. C. 27, 11—26 und 29, 1—28 geben sich als Einschaltungen zu erkennen, von denen jede einen besonderen Zweck verfolgt, wie dies weiter unten erklärt werden soll.

1. Einleitungsworte zur Bundesrede, 27,9—10.

Mit einer kurzen Ansprache wird zum Gehorsam dem Gottesgesetze gegenüber aufgefordert, um dann die Folgen des Gehorsams und Ungehorsams ausführlich vorzutragen. Unmittelbar auf 27, 9—10 hat Mose in seiner Rede die Worte c. 28, 1 ff. gesprochen. Denn erstens ist והיה אם שמוע in 28,1 wohl Fortsetzung einer Rede (וידבר, 27,9), nicht aber eines Befehls (ויצו, 27,11). Zweitens schliesst sich והיה—בקול וגו׳ (28,1) passend an ושמעת בקול וגו׳ (27,10) an. Es ist also vv. 11—26 eine Einschaltung, die Mose beim Niederschreiben seiner Rede in bestimmter Absicht (vgl. weiter unten) vor der Niederschrift der Segnungen und Flüche vorgenommen hat. Wenn neuere Exegeten (z. B. Dillm., Steuern.) diese Einschaltung dem Deuteronomiker absprechen und einem spätern Autor zuteilen, so ist dies nicht bloss unbegründet, sondern sogar als höchst unwahrscheinlich zu erklären. Ein späterer Interpolator hätte es nicht gewagt, die zusammenhängende Rede Mose's zu unterbrechen, sondern hätte den Befehl vv. 11—26 hinter v. 8 gestellt und diesen Befehl an den Befehl 27,1—8 angereiht, wo er, um so passender gestanden hätte, als dort vom Altar auf dem Berge Ebal die Rede ist und hier 12 Flüche aufgezählt werden, die am Berge Ebal ausgesprochen werden sollten. Ausserdem werden wir (weiter

unten) aus der Stelle in Josua 8,33 f. ersehen, dass die Ausführung des Befehls in 27,12—26 unmittelbar vor der Verlesung der Segnungen und Flüche in 28,1 ff. stattgefunden hat.

Ebenso aber, wie 28,1 ff. die Fortsetzung von 27,9—10, bilden 30,1—20 den Abschluss der Rede, die mit 27,9 begonnen und nach 28,68 durch eine erläuternde Ansprache unterbrochen wird. Schon die Worte וידבר את הדברים in 31,1 zeigen, dass die vorangehenden Sätze zu der Rede וידבר (27,9) und nicht zu der Ansprache ויאמר (29,1) gehören. Ausserdem ist nach Analogie der Segnungen und Flüche in Lev. 26, welche mit den tröstenden Verheissungen Lev. 26,39—45 schliessen, zu folgern, dass auch die deuteronomische Strafrede (תוכחה) mit ähnlichen Verheissungen abgeschlossen wurde. Dies bieten aber die Verse 30,1—20, und zwar in grösserem Massstabe als die Tröstungen in Lev. 26, da ja die Fluch-Androhungen in Deut. 28 viel zahlreicher sind als die in Lev. 26. — Ob die Ansprache in Deut. 29 inmitten der Rede stattgefunden hat, oder ob sie erst später nach dem Abschluss der Rede (30,20) erfolgt ist und trotzdem von Mose mitten in die Rede nach Beendigung der Flüche geschrieben wurde, deshalb, weil in der Ansprache öfter an die Bundesflüche (אלות) erinnert wird (29,11; 13; 19; 26), — dies wage ich nicht zu entscheiden. Letzteres ist wahrscheinlicher; denn da nach 27,9 die Strafrede (תוכחה) zu ganz Israel (כל ישראל) gesprochen wurde, hätte doch Mose nach dem Vortrag der Flüche nicht erst ganz Israel anzurufen brauchen (29,1), (vgl. indessen die Erklärung des Ramban das.). Daher mag dieses ויקרא erst später erfolgt sein, wenn es auch früher geschrieben steht (אין מוקדם ומאוחר בתורה).

Cap. 27, v. 9. Und Mose und die Priester aus dem Stamme Levi sprachen zu ganz Israel: Sei still und höre Israel, am heutigen Tage bist du zum Volke geworden dem Ewigen, deinem Gotte. 10. So höre denn auf die Stimme des Ewigen, deines Gottes, und übe seine Gebote und seine Satzungen, die ich dir heute gebe.

Ueber הכהנים הלוים s. oben I S. 290 f. Die Priester sollten nur bei Mose stehen während der folgenden Rede, wie die Aeltesten während des obigen Befehls in v. 1. Gesprochen hat immer nur Mose allein, daher stets in der Einzahl vv. 1,4 und 10. Die Priester sollen hier dem Mose assistieren, weil sie bei der Aussprache der Segnungen und Flüche mit an der Ausführung hervor-

ragend sich beteiligen sollten (vgl. v. 4 und Josua 8,33). הסכת vom arab. سكت, schweigen. Während sonst bei wichtigen Ansprachen bloss die Anrede שמע ישראל gebraucht wird, sollte die folgende Rede, als die Bundesrede mit besonderer Aufmerksamkeit angehört werden, daher הסכת. In Ber. 16a wird in הסכת die andächtige Aufmerksamkeit (כונה) gefunden und solche auch beim שמע-Lesen für erforderlich erklärt. היום הזה, Das ist der Tag der Bundesschliessung in den Steppen Moabs, wie 26,16 ff. את חקיו וגו׳, die Gesetze der ganzen Thora. מצוך היום, wie oft bemerkt, hatte Mose am Tage der Bundesschliessung im Lande Moab alle Thora-Gesetze vorgetragen, wenn auch nicht alle aufgezeichnet.

2) Einschaltungsgesetz. Verordnung über die öffentlich zu verkündende Verfluchung der Gesetzesübertreter im Verborgenen (27, 11—26).

Die folgende Verordnung ist in vielfacher Beziehung auffällig. Wenn die Kritiker die Auffälligkeit damit erklärt zu haben vermeinen, dass sie die Verse 11—26 einem oder zwei anderen Verfassern zuteilen, so haben sie damit den Knoten nicht einmal zerhauen, geschweige denn gelöst. Es verlohnt sich nicht, die Irrgänge der Kritik zu verfolgen, die nicht bloss den Abschnitt 27, 11—26 dem Verf. der vorhergehenden und nachfolgenden Verse absprechen, sondern sogar diese 16 Verse selbst zwei verschiedenen Verfassern zuweisen. Nach Steuernagel z. B. soll 27, 11—13 einem Deuteronomisten, 27, 14—26 wieder einem nachdeuteronomischen Verfasser angehören, der schon das Heiligkeitsgesetz (Lev. 17—26) voraussetzt; die letzteren Verse sollen mit 27, 11—13 im Widerspruch stehen und erst später denselben angefügt worden sein. Aehnlich urteilen die anderen Neueren, indem sie dem Schlussredaktor des Pent.s allerlei Absurditäten zumuten. Wir wollen vielmehr die Schwierigkeiten, die unser Abschnitt darbietet, aufzählen und deren Lösung versuchen:

1) Aus v. 12 ist zu entnehmen, dass sechs Stämme den Segen und andere sechs den Fluch aussprachen, während nach v. 14 die Leviten mit lauter Stimme die Flüche aussprachen.

2) Nach v. 12 gehörte Lewi zu den segnenden Stämmen, während nach v. 14 die Leviten mit lauter Stimme die Flüche aussprachen.

3) Nach v. 14 ff. sprachen die Leviten nur Flüche, ohne dass von Segnungen die Rede ist. Nimmt man nach einigen Er-

klärern an, dass von allen mit Flüchen belegten Verbrechen das entgegengesetzte Verhalten mit einem Segen bedacht wurde, so muss man sich wundern darüber, erstens dass der Segen nicht erwähnt wird, zweitens dass jemand, der ein schweres Verbrechen wie שוכב עם כל בהמה und dgl. unterlässt, dafür einen Segen empfängt.

4) Die Erzählung über die Ausführung dieser Verordnung in Josua 8, 33 f. scheint gar nicht den hier gegebenen Vorschriften zu entsprechen.

Wir wollen nun zuerst die betreffende Stelle in Josua genauer betrachten. Es heisst dort: כל ישראל וזקניו ושוטריו ושופטיו עומדים מזה ומזה לארון נגד הכהנים הלויים נושאי ארון ברית ה׳ כגר כאזרח חציו אל מול הר גריזים והחציו אל מול הר עיבל כאשר צוה משה עבד ה׳ לברך את העם ישראל בראשונה: ואחרי כן קרא את כל דברי התורה הברכה והקללה ככל הכתוב בספר התורה.

Es ist nicht zu bezweifeln, dass unter dem hier in v. 34 erwähnten הברכה והקללה nichts anderes als der Segen und Fluch, die Deut. c. 28 enthält, verstanden ist. Denn nur dort sind die ברכות und קללות aneinander gereiht, und auch in Deut. 30,1 werden diese ברכות וקללות mit כל הדברים האלה הברכה והקללה bezeichnet, gerade wie in Josua את כל דברי התורה הברכה והקללה וגו׳. Wenn nun in v. 33 gesagt wird: Ganz Israel, und zwar seine Aeltesten usw. standen לברך את העם ישראל בראשונה, so kann unter den letzteren Worten nur die in Deut. 27, 12—13 vorgeschriebene Segnung und Fluchung nebst der in 27, 14 ff. gebotenen Aussprache der zwölf ארור gemeint sein, denn nur dann passt gut das ואחרי כן וגו׳, dass man nachher Deut. 28 vorlas, da dies unmittelbar auf die 12 ארור folgt. Welchen Zweck verfolgten aber diese 12 Fluch-Sprüche der Leviten? Dies ist sofort aus dem ersten Fluch zu ersehen, wo es heisst ושם בסתר (er stellt es heimlich auf). Auch in v. 24 heisst es ארור מכה רעהו בסתר (wer seinen Nächsten heimlich erschlägt). Wenn man die einzelnen Verbrechen betrachtet, deren Verüber verflucht werden, so findet man, dass alle solche sind, die im Verborgenen verübt werden, die also von den menschlichen Gerichten nicht geahndet werden können. Da nun die Gesamtheit Israels für die Sünden der Einzelnen (wie unsere Weisen lehren) verantwortlich gemacht wird, wenn sie dieselben unbestraft geschehen lässt und die heimlichen Verbrechen doch nicht bestraft werden, so wird geboten, dass die levitischen Priester, als Diener des Heiligtums, in welchem das Gottesgesetz niedergelegt ist, über diese Verbrecher

einen Fluch aussprechen, den das ganze Volk durch sein „Amen“ besstätigt. Dadurch werden diese Verbrecher aus der Gemeinde ausgeschieden; denn wie unsere Weisen (Schebuoth 36a) lehren, ist in dem Fluchwort ארור auch der Bann enthalten (ארור זה נדוי). Jedenfalls wird durch diese feierliche Verfluchung jede Verantwortung des Volkes für solche heimlichen Verbrechen abgelehnt, und es liegt dem Volke die Pflicht ob, die öffentlich verübten und bekannt gewordenen Sünden zu verhindern und zu bestrafen. Indem nun diese Verbrecher dem Fluche verfallen und die andern Israeliten von jeder Verantwortung befreit sind, so ist die Verfluchung der erstern indirekt ein Segen für die letztern, wie sich unsere Weisen stets an den Stellen äussern, wo über dem Verbrecher die Strafe verhängt wird, dass er ausgerottet werden soll aus seinem Volke. Es bemerken da unsere Weisen: ועמו בשלום, des Volk wird dadurch des Friedens teilhaftig, des letzten und höchsten Segens in dem dreiteiligen Priestersegen. (Vgl. Sifra צו 14,7; Sifre (Friedmann) 5b und 18b u. sonst oft).

Wir gehen nun zur Beantwortung der oben aufgestellten Fragen. Die erste Frage, dass nach v. 12 die Volksstämme, nach v. 14 aber die Leviten den Fluch aussprechen, ist leicht zu beantworten. Wir werden weiter sehen, dass auch das Volk קללות sprach. Aber auch die ארור der Leviten können auch dem Volke zugeschrieben werden, nach der Lehre unserer Weisen, dass bei jedem Eide das Amen nach einem Schwur so viel gilt, als hätte man den Schwur selbst ausgesprochen. Dies ist auch deutlich aus Num. 5,22 zu ersehen. Ebenso ist es, wenn das Volk nach der Verfluchung der Leviten „Amen“ sagt, so zu betrachten, als hätte es selbst jene Worte gesprochen. Vgl. הכתב והקבלה.

Was die zweite Frage betrifft, dass Lewi im v. 12 eine andere Funktion hat als die לוים in v. 14, so ist es klar, dass die לוים in v. 14 identisch sind mit הכהנים הלוים in v. 9, wie dies aus Josua 8,33 deutlich zu ersehen ist. הלוים in v. 14 bedeutet demnach die oben genannten בני לוי, gerade wie in 18,6 unter הלוי der vorher genannten Priester aus dem Stamme Lewi zu verstehen ist (vgl. oben I 333 f.). לוי in v. 12 dagegen ist dasselbe, wie כל שבט לוי in 8,1 (vgl. das. I 328). Die Tosefta Sota 8,9 bemerkt: ר׳ אליעזר בן יעקב אומר אי אתה יכול לומר לוי למטה שכבר נאמר לוי למעלה ואי אתה יכול לומר לוי למעלה שכבר נאמר לוי למטה אמור מעתה זקני כהונה ולויה למטה והשאר למעלה רבי אומר הראוין .לשירות עומדין למטה ושאינן

ראוין לשירות עומדין למעלה[1]). Vgl. Talmud Sota 37a. Dagegen bringt der Jeruschalmi VII 21c eine dritte Ansicht, die mit unserer Erklärung übereinstimmt. Sie lautet: ר׳ שמעון אמר שמעון ולוי מה שמעון כולו למעלה אף לוי כולו למעלה מה מקיים הדין תניי נגד הכהנים הלויים כי דא״ר יהושע בן לוי בעשרים וארבעה מקומות נקראו הכהנים לויים וזה אחד מהן וכו׳[2]).

Bezüglich der Frage, ob die Leviten nur Flüche aussprachen, oder ob sie auch Segnungen vortragsn sollten, gibt es in der traditionellen Literatur verschiedene Ansichten. Das sogenannte Turgum Jonathan, dessen Schlussredaktion zwar jung, dem aber alte Quellen (namentlich die Mechilta des R. Ismael) zu Gebote standen, nimmt an, dass nur der erste und der letzte Fluch zuerst als Segen in entgegengesetzter Fassung gesagt worden sind. Beim letzten ist es leicht begreiflich, dass man sagte: Gesegnet sei der Mann, der die Worte dieser Lehre aufrecht hält, um sie auszuführen. Befremdend aber ist die von T. Jon. angegebene dem ersten Fluche entsprechende Segensformel. Sie lautet: בריך יהוי גברא דלא יעבד צלם וצורה וכל דמו מה דמרחק קדם ה׳ עובד ידי אומן ולא ישוי בטומרא. „Gesegnet sei der Mann, der nicht fertigt ein Schnitzbild oder ein Gussbild (oder irgend eine Gestalt), einen Gräuel des Ewigen, und es nicht im Verborgenen aufstellt.“ Im Sifre Anf. ראה heisst es (ed. זרע אברהם p. 55): שיכול שיהו כל הברכות קודמות לקללות ת״ל ברכה וקללה ברכה אחת קודמת לקללה ואין כל הברכות קודמות לקללות ולהקיש ברכה לקללה מה קללות בלוים אף ברכות בלוים מה קללות בקול רם אף ברכות בקול רם[3]) Da der Sifre von ברכות spricht, die von den Leviten mit lauter Stimme gesprochen wurden, so ist er der Ansicht, dass

[1]) R. Elieser b. Jakob sagt: Du kannst nicht sagen: „Lewi (stand) unten,“ Lewi wird ja unter den Obenstehenden (Stämmen) genannt (v. 12): du kannst wieder nicht sagen; „Lewi (stand) oben“, weil Lewi unter den Untenstehenden genannt wird (Josua 8,12). Du musst daher sagen: „Die Aeltesten der Priester und Leviten standen unten, und die übrigen standen oben“. Rabbi sagt: Die zum Dienste befugt waren, standen oben.

[2]) R. Simon sagt: Die Worte: שמעון ולוי (in v. 12) lehren: Sowie der Stamm Simeon insgesamt oben stand, ebenso stand auch der ganze Stamm Lewi oben. Wie erklärt aber dieser Tannai die Worte: נגד הכהנים הלוים (Josua 8,33)? Nach dem Aussprnch des R. Josua b. Lewi: An 24 Stellen werden die Priester „Leviten“ genannt; eine davon ist Ezech. 44, 15 (es standen also nur die Priester unten).

[3]) Man könnte meinen, dass alle Segnungen den Flüchen vorangingen, deshalb heisst es (11,26): „Segen und Fluch“; ein Segen ging einem Fluche voran. Ferner wird der Segen mit dem Fluche insofern verglichen, dass sowie die Flüche durch die Leviten mit lauter Stimme gesprochen wurden (27,14) ebenso auch die Segnungen.

alle Flüche vorher als Segen in entgegengesetzter Fassung vorgetragen wurden. Er beweist bloss, dass nicht zuerst alle Segnungen und darauf alle Flüche ausgesprochen wurden, sondern vor jedem Fluch der entsprechende Segen. Nach den obigen Erörterungen kann man sich dies in der Weise verständlich machen, dass man vor der Verfluchung des Verbrechers es verkündete, dass derjenige, der dieses Verbrechen nicht begeht, nicht für die Schuld des Verbrechers verantwortlich gemacht und mit jenem ins Verderben gezogen werden soll, sondern des dem Volke Israel verheissenen Segens teilhaftig werden möge. Anders scheint die Ansicht des babyl. Talmud Sota 37 b zu sein, wenn es dort heisst: ברכה אחת קודמת לקללה וכו' ולהקיש ברכה לקללה מה קללה בלוים אף ברכה בלוים*). Dies könnte mit Mecklenburg so verstanden werden, dass nach dem Talmud nur eine ברכה der קללה voranging; allerdings eine בכלל (das ist א'שר יקים וגו') und eine בפ"ט (d. i. אשר לא יעשה פסל). Das wäre wie die Ansicht des Targ. Jon. Indessen ist diese Erklärung Mecklenburgs im Widerspruch mit Raschi (vgl. aber Jerusch. Sota 7,4).

Die ältern jüdischen Kommentare haben voneinander abweichende Ansichten ausgesprochen. Raschi folgt in allem dem Sifre, resp. dem babylonischen Talmud. Ibn Esra aber meint, unter dem Segen v. 12 seien die Segnungen in c. 28 und unter dem Fluche in v. 13 die Flüche in demselben cap. verstanden; dagegen seien die ארור-Sprüche in v. 15—26 bloss gegen die heimlichen Verbrecher gerichtet und nicht in entgegengesetzter Fassung mit ברוך gesprochen worden. Gesprochen wurden die Segnungen von den in v. 12 genannten Stämmen auf dem Berge Gerisim, die Flüche von den in v. 13 genannten auf dem Berge Ebal, während die Priester bloss die 12 ארור sprachen. Dieser Ansicht folgt auch Malbim in seinem Kommentar zu Josua 8,33. Anders im Pent.-Kommentar. Ralbag meint, die Leviten haben sowohl die Segnungen und Flüche in c. 28, als auch die 12 ארור in 27,15—26 nebst deren Gegensätzen mit ברוך vorgetragen.

Wir glauben, dem einfachen Sinne der Schriftworte am besten durch folgende Erklärung gerecht zu werden. Wenn, wie alle Erklärer mit Recht annehmen, die 12 ארור (v. 15—26) den 12 Stämmen Israels entsprechen, so können wir auch mit Fug und Recht behaupten,

*) Ein Segen ging einem Fluche voran. Ferner wird der Segen mit dem Fluche verglichen, sowie der Fluch durch die Leviten gesprochen wurde, ebenso auch der Segen.

dass die 6 ברוך in 28,3—6 den sechs segnenden Stämmen und die 6 ארור in 28,16—19 den sechs fluchenden Stämmen entsprechen. Wenn also in 27,12 gesagt wird, sechs Stämme sollen das Volk segnen, so ist damit gemeint, sie sollen zuerst die für den Fall des Gehorsams verheissenen sechs Segnungen aussprechen; sie sollen sprechen: אם שמוע תשמעו וגו׳ ובאו עליך כל הברכות האלה וגו׳ ברוך אתה בעיר וגו׳ . . . ברוך אתה בצאתך. Darauf sprachen die andern Stämme die entsprechenden sechs Verse der קללות, nämlich אם לא תשמעו וגו׳ bis ארור אתה בצאתך. Dies wird in 27,13 geboten. Dann erst sprachen die Priester im Namen aller 12 Stämme die 12 ארור, (27,15—26) und das ganze Volk sagte „Amen", so dass diese 12 ארור als vom ganzen Volke ausgesprochen galten. Der Zweck dieser letzten Fluchsprüche ist bereits angegeben, sowie dass diese Verfluchung der heimlichen Sünder der Gesamtheit Israels zum Segen gereichte.

Damit erklärt sich die Stelle in Josua in vollständiger Uebereinstimmung mit unsern Versen. Die Art und Weise, wie das Volk aufgestellt war, werden wir später erörtern. In עומדים Jos. 8,33 ist die Ausführung des Gebotes אלה יעמדו (Deut. 27,12 f.) enthalten. In לברך את העם בראשונה liegt die Ausführung des לברך את העם in Deut. 27,12. Das בראשונה zeigt, dass später auch Flüche ausgesprochen wurden. Allein da die Flüche nur den Uebeltätern galten und dem ganzen Volke Segen brachten, so konnten diese in לברך enthalten sein. Man kann auch mit Dillmann (zu Jos.) annehmen, dass der in Deut. anbefohlene Akt in Jos. a parte potiori „Segnung" genannt wird. Ferner lässt die schwierige Form את העם ישראל sich mit Malbim so erklären, dass ישראל Subjekt zu לברך ist, also „dass Israel (im Gegensatz zu den Leviten) das Volk zuerst segne." Erst nachher erfolgte der Fluch. Die Leviten dagegen haben mit den Flüchen begonnen. — Erst nach dieser Ausführung des Gebotes in Deut. las Josua das ganze Deuteronomium vor, und zwar: הברכה והקללה ככל הכתוב בספר התורה, den Segen und Fluch nicht in der kurzen Fassung, wie ihn die 12 Stämme vortrugen, sondern ganz so, wie es im Buche der Thora geschrieben steht. Deut. 28,1 bis Ende.

Wir wollen jetzt diese unsere Ansicht weiter begründen. C. 11,27 ff. wird Segen infolge des Gehorsams verheissen und Fluch wegen Ungehorsams angedroht. Zugleich wird verordnet, beim Eintritt ins heil. Land den Segen auf dem Berge Gerisim und den Fluch auf dem Berge Ebal aussprechen zu lassen. Da nun in c. 28,1 ff. ebenfalls der Segen für den Gehorsam und der

Fluch wegen des Ungehorsams in Aussicht gestellt wird, so ist anzunehmen, dass ersterer auf dem Berge Gerisim und letzterer auf dem Berge Ebal gesprochen wurde. Die Annahme, dass die Segnenden nur die 6 ברוך und die Fluchenden nur die 6 ארור gesprochen haben, ist begründet durch die Stelle in Josua 8, Ende, wonach Josua erst nachher den ganzen Segen und Fluch, wie er in der Thora geschrieben steht, vortrug, nachdem die Stämme gesprochen hatten. Ferner ist Jer. 11,2 ff. zu beachten. Dort wird zum Gehorsam gegenüber der דברי הברית הזאת aufgefordert. Offenbar ist damit das im Tempel aufgefundene Gesetzbuch gemeint, das 2. Kön. 23,2 ספר הברית genannt wird. Weiter spricht Gott (Jer. 11,13): ארור האיש אשר לא ישמע את דברי הברית, und Jeremia spricht darauf: אמן ה׳. Es ist dies ähnlich dem letzten ארור der Leviten (27,16); nur mit dem Unterschied, dass hier אשר לא יקים, bei Jeremia aber אשר לא ישמע gesagt wird. Denn im Deut. wird, wie wir weiter sehen werden, derjenige verflucht, der die Tatgebote (מצות עשה) nicht erfüllt, da die Uebertreter der Verbote in den vorangehenden 11 ארור getroffen sind. In Jeremia dagegen soll der Fluch dem Ungehorsam gegenüber der ganzen Gesetzgebung gelten, sowohl der Verbote als der Gebote; daher wird אשר לא ישמע gesagt, wie bei den Flüchen in c. 28 אם לא תשמע gesprochen wird. Man sieht also hier, dass die gesamten Flüche der תוכחה in dem kurzen Spruch ארור אשר לא ישמע וגו׳ zusammengefasst sind. Demnach hätten die Fluchenden auf dem Berge Ebal sich auf das kurze ארור אשר לא ישמע beschränken können. Ebenso konnten die Segnenden auf dem Gerisim sich mit dem ברוך אם תשמע begnügen. Allein da sechs Stämme auf jedem Berge waren und weiter in c. 28 sechsmal ברוך und sechsmal ארור geschrieben stehen, so ist es wahrscheinlich, dass die Stämme beim Fluchen und Segnen sechsmal ארור und sechsmal ברוך sagten.

C. 27, v. 11. Und Mose befahl dem Volke an jenem Tage folgendes: 12. Diese sollen, nachdem ihr den Jordan überschritten habet, an dem Berge Gerisim stehen, um das Volk zu segnen: Simeon und Levi und Juda und Issachar und Joseph und Benjamin. 13. Und diese sollen stehen um des Fluches willen auf dem Berge Ebal: Reuben, Gad und Ascher und Sebulon, Dan und Naphtali.

ביום ההוא, das ist derselbe Tag, der in v. 9 genannt ist. לברך את העם. Nach Ehrlich sind die Priester die Segnenden und

Fluchenden, und das Subjekt von לברך ist vorläufig unbestimmt und wird erst in v. 14 genannt. So schon R. Elia Misrachi. Nach Raschbam bedeutet wohl לברך „um zu segnen“, doch bezieht sich dies auf das „Amen“, das diese Stämme auf die Segnungen der Priester sagen. Dann aber würde das וענו כל העם sich nur auf die Hälfte der Stämme beziehen, was nicht in den Worten liegt. Ausserdem wäre es unbegreiflich, dass die Priester nur gegen sechs Stämme gerichtet den Fluch aussprechen, als sollten gerade nur die Sünder unter diesen Stämmen verflucht werden. Es ist daher richtiger die Annahme, dass die Stämme selbst die Segnungen, resp. die Flüche sprachen, und zwar, wie bereits bemerkt, 6 ברוך und 6 ארור, da der vorliegende Befehl Mose's erst nach dem Vortrage der ברכות וקללות (in c. 28) stattgefunden hatte, so brauchte er den Wortlaut der Sprüche nicht mehr anzugeben. על הר גריזים, Nach Raschi (vgl. Mischna Sota 32 a) stiegen 6 Stämme auf die Spitze des Berges Gerisim und 6 auf die Spitze des Berges Ebal, und die Aeltesten (resp. die Dienstfähigen) der Priester und Leviten standen unten zwischen beiden Bergen. Diese wandten das Gesicht dem Berge Gerisim zu, um zu segnen, dann dem Berge Ebal zu, um zu fluchen, und alle 12 Stämme sagten jedesmal Amen. Besser aber erklären wir die Schriftstellen mit Rabbi im Sota 37 a, wonach sowohl die Priester als die Leviten zwischen beiden Bergen standen, und das על bei den Bergen bedeutet soviel wie: בסמוך, in der Nähe, an. Dafür spricht auch die Stelle in Josua 8,33, wo es heisst: Ganz Israel . . . standen zu beiden Seiten der Lade den levitischen Priestern gegenüber, die eine Hälfte vorn an dem Berge Gerisim und die andere Hälfte vorn an dem Berge Ebal; vgl. אל מול ההר, in der Nähe des Berges, Exod. 34,3. בעברכם (nicht, wie oben v. 2 ביום אשר תעברו) bedeutet „nach euren Uebergange“. Diese Bestimmung will, wie oben 11,30 f., sagen, dass der Uebergang über den Jordan zur Besitznahme des verheissenen Landes die folgende erneute Bundesschliessung mit den Segnungen und Flüchen erfordert. שמעון ולוי וגו׳. Die Verteilung der Stämme auf die beiden Berge erklärt Ibn Esra in folgender Weise. Zunächst sollten für den Segen die Söhne der Gebieterinnen (Rachel und Lea) und für die Aussprache der Flüche die Söhne der Mägde bestimmt werden. Da aber letztere nur vier waren, so mussten, um die Hälfte der Stämme vollzählig zu machen, noch zwei hinzukommen, und da die Söhne Lea's mehr waren, wurden die zwei von diesen gewählt, und zwar der älteste (Reuben) und der jüngste (Sebulon). Reuben

wird noch ausserdem schicklich mit Gad zusammengestellt, da sie beide im Ostjordanlande ihren Anteil erhalten hatten. Man beachte ferner, dass auf Reuben die beiden Söhne der Magd Lea's und auf Sebulon die beiden Söhne der Magd Rachels folgen. Endlich bemerkt man, dass in v. 12 alle Söhne der Gebieterinnen durch Waw miteinander verbunden werden, während in v. 13 die Söhne der Mägde jedesmal ohne Waw dem Sohne der Gebieterin angereiht sind. Ferner ist zu beachten, dass während es beim Segen heisst: לברך את העם, beim Fluch zartsinnig nicht gesagt wird לקלל את העם, sondern nur על הקללה. Der Umstand, dass hier Lewi einerseits in v. 12 als Volksstamm und in v. 14 als Bezeichnung der Priester gebraucht wird, gibt uns Aufklärung über die Leviten im Deut., wie dies in der Einl. näher erörtert werden soll.

V. 14. Und die Leviten sollen anheben und zu allen Männern Israels mit hocherhobener Stimme sprechen: 15. Verflucht sei der Mann, der ein Schnitzbild oder ein Gussbild macht, einen Gräuel des Ewigen, die Arbeit eines Werkmeisters, und es heimlich aufstellt. Und das ganze Volk soll anheben und sprechen: Amen! 16. Verflucht sei, der seinen Vater und seine Mutter verächtlich hält. Und das ganze Volk spreche: Amen! 17. Verflucht sei, der die Grenze seines Nächsten verrückt. Und das ganze Volk spreche: Amen. 18. Verflucht sei, der einen Blinden auf dem Wege irreleitet. Und das ganze Volk spreche: Amen! 19. Verflucht sei, wer das Recht des Fremdlings, der Waise und der Witwe beugt. Und das ganze Volk spreche: Amen. 20. Verflucht sei, wer bei der Frau seines Vaters liegt, denn er hat den Zipfel seines Vaters aufgedeckt. Und das ganze Volk spreche: Amen! 21. Verflucht sei, wer bei irgend einem Viehe liegt. Und das ganze Volk spreche: Amen! 22. Verflucht sei, wer bei seiner Schwester liegt, der Tochter seines Vaters oder der Tochter seiner Mutter. Und das ganze Volk spreche: Amen! 23. Verflucht sei, wer bei seiner Schwiegermutter liegt. Und das ganze Volk spreche: Amen! 24. Verflucht sei, wer seinen Nächsten heimlich schlägt. Und das ganze Volk spreche: Amen! 25. Verflucht sei, wer Bestechung nimmt, einen Menschen zu erschlagen, unschuldiges Blut. Und das ganze Volk spreche: Amen!

Die ersten elf Flüche gelten Uebertretern von Verboten. Es ist schwer herauszufinden, warum gerade diese Verbrechen mit dem Fluch belegt werden. Allerdings haben alle, wie bereits bemerkt, dies gemeinsam, dass sie dem irdischen Richter sich entziehen.

Allein es hätten noch viele andere heimliche Sünden genannt werden können. Die Erklärung von Abarbanel, dass jeder ארור einem bestimmten Stamme entspricht, ist sehr gesucht. Man muss sich damit begnügen, dass die genannten Verbrechen solche waren, deren Verübung am meisten zu befürchten war, teils weil es מעשי ארץ מצרים וכנען waren, wovor auch in Lev. 18,3 gewarnt wird, teils weil gerade die herrschende Klasse sich leicht dazu bereit findet und keine Ahndung von Seiten menschlicher Gerichte zu befürchten braucht. וענו - ואמרו. Dieser Ausdruck lehrt nach Sota 37, dass die folgenden Sprüche בלשון הקדש gesagt wurden, wie oben 21,7. בקול רם, damit es vom ganzen Volke gehört werde. Der erste Fluch trifft den Götzendienst. Es wird aber nicht der grobe Götzendiener, der überhaupt den wahren Gott verläugnet und einen fremden anbetet, sondern der feinere genannt, der sich seinen Gott in einem Bilde darzustellen erlaubt, ein Wahn, in welchen Israel bereits einmal verfallen war, und wovor Mose in seinen Reden daher besonders wiederholt warnt, vgl. oben 4,18; 25. — פסל, ein Schnitzbild, das im Dekalog (Exod. 20,4) verboten ist. מסכה, ein Gussbild, wie das goldene Kalb (oben 9,12; Exod. 32,4; 34,17). תועבת ה׳ wird hier ein solches Bild genannt, wie oben 7,25. מעשה ידי חרש, oben 4,28: מעשה ידי אדם. Hier wird es als Werk eines חרש (faber) bezeichnet, eines Metallarbeiters oder eines Holz- oder Steinarbeiters (Jes. 44,12 f. Exod. 28,11). Denn es wird hier an einen reichen Mann gedacht, der sich ein פסל ומסכה, wie Micha, machen lassen kann (Richter 17,3 f.) und der gewöhnlich einen weisen חרש dazu sucht (Jes. 40,20). Dieser Mann stellt dies Bild in einem Versteck auf, damit es ihm nicht geraubt werde, wie es dem Micha ergangen ist (Richter 18,18). In Aboda sara 52a wird ושם בסתר auf die Anbetung des Bildes bezogen, indem, wie Raschi erklärt, man dies gewöhnlich nur heimlich tat aus Furcht, beim Gerichte angezeigt zu werden. וענו כל העם ואמרו, so steht nur nach dem ersten Fluch, wohl um anzugeben, dass auch das Amen laut gesprochen werden soll, vgl. oben 26,5. Später steht nur ואמר כל העם. Mit dem אמן bestätigt das Volk die Verfluchung. Der zweite Fluch trifft den Uebertreter des fünften Gebotes des Dekalogs. Denn מקלה ist der Gegensatz von מכבד, also wer verunehrt, verächtlich behandelt. Dies geschieht auch zumeist im geheimen, wird auch von den Eltern nicht bekannt gemacht. Da die Elternehre nach dem Talmud (B. mez. 32a) der Gottesehre gleichgestellt wird, so reiht sich dieser zweite Spruch dem ersten passend an. Der Prophet Jecheskel

hält auch dem Volke von Jerusalem die Sünde אב ואם הקלו בך vor (Ez. 22,7). Auf das Gebot כבד folgt im Dekalog לא תרצח und לא תנאף. Da aber die Uebertretung dieser Gebote in der Regel vom Gericht erkannt und geahndet werden, konnte man diese vorläufig übergehen und einen Fluch aussprechen über den, der gegen das achte Gebot verstösst, und zwar in der Form, wie es oben 19,14 verboten wird, wobei man heimlich dem Nächsten seinen teuersten Besitz, den von den Vätern ererbten Grund und Boden stiehlt und dabei zugleich das zehnte Gebot des deuteronomischen Dekalogs übertritt, bei dem besonders das שדהו hinzugefügt wurde (s. oben 5,18). — Im fünften Fluche wird wieder das erste Gebot des Dekalogs berübksichtigt, welches von jedem die Anerkennung des JW. als seinen Gott fordert. Danach soll man, was im Deuteronomium besonders hervorgehoben wird, vor allem Gott fürchten (vgl. oben 10,12 und weiter 28,58). Nun wird das Verbot, den Blinden kein Hindernis in den Weg zu legen, mit den Worten ויראת מאלקיך zusammen geboten (Lev. 19,14). Wer also den Blinden irreleitet, bekundet damit, dass er Gott nicht fürchtet und somit das erste Gebot des Dekalogs missachtet. Daher wird über ihn das ארור ausgesprochen. Auch die von unsern Weisen gegebene zweite Erklärung zu Lev. 19,14 gilt für unsern Vers. Es wird also auch der verflucht, der einen Unkundigen durch einen schlechten Rat oder der Jemand durch Veranlassung zur Sünde irreführt. Die Anerkennung des wahren Gottes erfordert aber auch vom Israeliten, dass er in seinen Wegen wandle und sich der Schwachen annehme, wie dies von Gott hervorgehoben wird: „Er schafft Recht der Waise und der Witwe, und er liebt den Fremdling" (Deut. 10,18). Wer dem entgegengesetzt handelt, wird daher (in v. 19) vom ganzen Volke verflucht. Von v. 20 bis v. 23 werden diejenigen verflucht, die im geheimen fleischliche Verbrechen begehen, die mit dem Dekalog-Verbote לא תנאף verwandt sind. Vor allem wird das im Deut. selbst (23,1) verbotene blutschänderische Verbrechen genannt, worauf nach Lev. 20,11 die Strafe der Steinigung steht (vgl. m. Comment. das. und zu 20,9). Mit כי גלה כנף אביו wird ausgedrückt, dass dieser auch die Ehre seines Vaters in gröblichster Weise verletzt und somit schon nach v. 16 dem Fluche verfällt. Vielleicht ist deshalb dieser Fluch auffallender Weise nicht, wie die andern Flüche vom vorhergehenden durch eine סתומה getrennt, um anzuzeigen, dass hierbei ausser dem Verbrechen gegen Gott ebenso wie beim vorhergehenden Vers, ein Verbrechen gegen einen,

Menschen vorliegt. Die Stellung von v. 21 fällt einigermassen auf. Man hätte erwartet, dass die ערות-Verbrechen (vv. 20,22 und 23) zusammen stehen und zuletzt erst שוכב עם בהמה gesetzt werde. Die Stellung erklärt sich aber einfach daraus, dass bei dem Verbrechen von v. 21, ebenso wie bei dem von v. 20 die Steinigungs-Strafe verhängt wird (vgl. m. Comment. zu Lev. 20,16). Auf die Verfluchung des שוכב עם הבהמה folgt die auf die Schändung der Schwester, selbst der Halbschwester, um wieviel mehr der Vollschwester. Ebenso ist auch in Lev. 20,17 die Strafe für dieses Verbrechen neben die für Sodomie gestellt worden. Ausserdem ist auch die Schwester die nächste Verwandte nach dem Vater und geht also der Schwiegermutter voran, die nur mittelbar (durch die Frau) mit dem Manne verwandt ist, חותנתו ist nämlich die Schwiegermutter. Das Verbot und die Strafe ist in Lev. 18,17 u. 20,14 gegeben. Nach Einigen soll es die Schwiegertochter sein, was kaum richtig. Nach den angeführten Stellen in Lev. ist die Tochter der Frau mit demselben Satze und unter derselben Strafe verboten. Denn es kommt nur auf אשה ואמה oder אשה ובתה an. Nachdem jemand eine von diesen beiden geheiratet, ist die andere ihm verboten, vgl. m. Comment. zu Lev. 20,14. Allerdings nach R. Aqiba ist hier von חמותו לאחר מיתה die Rede, vgl. פ״ת zu אב״ע 15 סק ז, Maim. א״ב 2,7. — Die folgenden beiden Flüche haben das Verbot לא תרצח, das sechste des Dekalogs zum Gegenstande. מכה רעהו. Nach Ralbag u. A. „wer seinen Nächsten erschlägt“, wie oben 19,4, Lev. 24,17; 21. Nach T. Jon. u. Pirke de- R. Elieser c. 53 bedeutet es: „Wer seinen Nächsten verleumdet“. Ebenso Raschi. Auch dann lehnt sich der Fluch an לא תרצח an, denn der Verläumder mordet (wie Hirsch sagt) Ehre, Glück und Frieden seines Nächsten. לוקח שחד bezieht sich nach Vielen auf den Richter; nach Ibn Esra dagegen auf den falschen Zeugen. להכות נפש, um tot zu schlagen, vgl. Num. 35,15; 30; Deut. 19,6. דם נקי ist Apposition zu נפש. Nach Ehrlich bedeutet לוקח שחד להכות וגו׳: „wer sich bestechen lässt zugunsten eines Falles mörderischer Tötung eines Unschuldigen“. Vgl. Ez. c. 22.

V. 26. Verflucht sei, wer nicht die Worte dieser Lehre aufrecht hält, indem er sie ausübt, und das ganze Volk spreche: Amen!

Nach Ibn Esra ist hier ein Fluch ausgesprochen über die, welche im Geheimen die Tatgebote (מצות עשה) nicht beobachten, während die bisherigen Flüche denen galten, welche Verbote (מצות

(לא תעשה) übertreten. Nach Ramban dagegen wird nur derjenige von diesem Fluche betroffen, welcher einem Worte des göttlichen Gesetzes die Geltung und verpflichtende Kraft abspricht. Er zitiert aber auch die Ansicht des Jeruschalmi Sota, dass jeder, der nicht wo immer er es vermag, mit voller Kraft für die Erfüllung des Gesetzes einsteht und tätig ist, diesem Fluche unterliegt. Auch nach einer Baraita in Sota 37a ist dieses letzte ארור ein ארור בכלל, ein Fluch, der alle Gebote und Verbote der Thora in sich einschliesst. Dies bemerkt auch Raschi zur Stelle. Es waren also die vorhergehenden ארור nur einige spezielle Beispiele. Jedenfalls muss aber mit Ramban angenommen werden, dass nicht jeder verflucht wurde, der ein einziges Gebot übertrat, sondern nur solche, welche Gebote der Thora als nicht mehr geltend abschaffen wollten, oder deren göttlichen Ursprung leugneten.

3) Fortsetzung der Bundesrede; Segen für die Gesetzestreue und Fluch für die Untreue c. 28.

Erstens: Segen für die Gesetzestreue (vv. 1—14)

Nachdem für den Gehorsam dem Gottesgesetze gegenüber sechs allgemeine mit ברוך beginnende Segnungen vorgetragen werden, (vv. 1—6), folgen dann noch sieben besondere alles Heil enthaltende Segnungen (vv. 7—14), als da sind: Sieg über alle Feinde (v. 7); Segen in jedem Erwerbe (v. 8); Erwählung als heiliges Volk (v. 9); dessen Folge Hochachtung von Seiten aller Völker sein wird (v. 10); Ueberfluss an Glück im Lande der Verheissung (v. 11); Gedeihen der Saaten und allgemeiner Wohlstand (v. 12); Stetes Emporsteigen (v. 13).

C. 28, v. 1. Und es wird geschehen, wenn du auf die Stimme des Ewigen, deines Gottes, hören wirst, indem du sorgfältig alle seine Gebote, die ich dir heute befehle, ausübst, dann wird dich der Ewige, dein Gott, zum höchsten über alle Völker der Erde machen. 2. Und es werden alle diese Segnungen über dich kommen und dir zuteil werden, wenn du auf die Stimme des Ewigen, deines Gottes, hörst. 3. Gesegnet wirst du sein in der Stadt und gesegnet wirst du sein auf dem Felde. 4. Gesegnet wird sein die Frucht deines Leibes, die Frucht deines Bodens und die Frucht deines Viehes, der Wurf deiner Rinder und der Zuwachs deiner Schafe. 5. Gesegnet wird

sein dein Korb und dein Backtrog. 6. Gesegnet wirst du sein bei deinem Eingang, und gesegnet wirst du sein bei deinem Ausgang.

Wir wollen hier mit Abarbanel darauf aufmerksam machen, dass es auffällig erscheint, dass hier zuerst ein Segensspruch ונתנך — עליון steht und nachher erst gesagt wird ובאו עליך כל הברכות. Letzteres hätte vor allen Segnungen stehen sollen, so wie bei den Flüchen ובאו עליך כל הקללות vor allen Flüchen steht. Zweitens, wozu steht nach ובאו עליך כל הברכות nochmals כי תשמע וגו׳, da doch diese Bedingung bereits am Anfang der Segnungen mit והיה אם שמע תשמעו gesagt wurde. Drittens, warum bei den ברכות nicht auch חקתיו wie bei den קללות steht. Wie wir oben bereits bemerkt haben, hat Mose in seiner Rede 28,1 unmittelbar an c. 27,10 angeschlossen. Dort hat er gesagt: ושמעת בקול וגו׳ ועשית את מצותיו ואת חקיו. Er begnügt sich daher hier in 28,1 bloss mit את כל מצותיו, da מצות in weiterem Sinne auch die חקים in sich begreift, umsomehr, wenn unmittelbar vorher von חקים die Rede war. Da ferner Mose vorher in v. 9 gesagt hatte היום הזה נהיית לעם, dass Israel schon heute durch die Annahme der Thora zum Gottesvolke geworden ist, so bestimmte er dies näher mit der Verheissung, dass im Falle, dass Israel der Stimme Gottes gehorchen wird, Gott es schon jetzt, noch vor der Eroberung des verheissenen Landes zum höchsten Volke machen wird, so wie es oben bereits versichert wurde: וד׳ האמירך היום . . . עליון על כל גויי הארץ (26,19). Zugleich lernen wir aus der obigen Stelle, dass Israel schon dadurch, dass es von Gott gewürdigt ward, Vollzieher seines Willens auf Erden zu sein, den höchsten Rang unter allen Völkern von Gott erhalten hat für den Fall, dass es sich dieser Aufgabe ernstlich zu unterziehen bereit ist. Die in v. 3 ff. ausgesprochenen Segnungen können naturgemäss erst nach der Eroberung des Landes eintreten, natürlich nur, falls Israel auch dann weiter dem Gottesgesetze Gehorsam leistet und nicht etwa durch den erlangten reichen Besitz auf Abwege gerät. Es wird daher in v. 2 die Bedingung כי תשמע וגו׳ wiederholt. Nach König ist כי תשמע Palindromie. Der Ausdruck והשיגך ist synonym mit ובאו עליך, sie werden dir von selbst ohne Mühe zuteil werden, vgl. weiter v. 45, wo es von den Flüchen heisst ורדפוך והשיגוך. Auch unsere Weisen gebrauchen diese Redeweise, wenn sie sagen, dass derjenige, der vor der Ehre entflieht, von der Ehre verfolgt und erreicht wird (Erubin 13 b). ברוך אתה בעיר וגו׳. Sowie das Pflichtenleben Israels den Menschen auf Schritt und Tritt begleitet, so wird der in seinem Gefolge zu erwartende Gottessegen sich an allen Orten zeigen, an

denen der Israelit lebt und wirkt. Diese Orte werden hier beim Ackerbauvolke als עיר und שדה bezeichnet, im Heim, in der Stadt oder draussen auf dem Felde. An beiden Orten kommt der Israelit vielerlei Pflichten nach und verdient den Segen Gottes. Dasselbe sagen die zwei letzten ברוך; denn בבואך spricht vom Eingang in die Stadt, und בצאתך vom Auszug aufs Feld. Deshalb ist auch hier בבואך vor בצאתך gestellt, sowie בעיר vor בשדה steht. Sonst hätte die Ordnung umgekehrt sein müssen, vgl. Num. 27,17; Ps. 121,8. Dennoch aber ist der Segen בבואך und בצאתך keine Tautologie mit בעיר und בשדה, denn ersteres begreift auch den Segen und den Schutz Gottes auf dem Wege zur Erfüllung der Pflichten, vgl. Ps. 121,8. Ausserdem bedeutet auch צאת und בוא die Wirksamkeit der Volksführer (31,2), die besonders des göttlichen Segens bedürfen. In v. 4 wird das ברוך zuerst über das Teuerste, das der Mensch besitzt, das sind die Kinder, ausgesprochen; sodann kommt der andere Besitz, der Acker und das Vieh, an die Reihe, vgl. oben zu 7,13. Die Kinder entsprechen den gewöhnlich בעיר befindlichen Objekten, während der Segen der anderen Besitztümer vom Segen des שדה abhängig ist. In v. 2 werden die Behälter für die Landesprodukte, als deren Repräsenten der Korb und der Backtrog genannt werden, besonders gesegnet. Es wird damit gesagt, dass die Bodenprodukte nicht bloss im Felde gedeihen, sondern auch, nachdem sie eingeheimst sind, von Gott vor jedem Schaden (Fäulnis u. dgl.) bewahrt werden und zur Ernährung tauglich bleiben sollten. Ueber v. 6 vgl. oben. Die Aggada sagt zu diesem Verse: שתהא יציאתך מן העולם כביאתך לעולם מה ביאתך לעולם בלא חטא אף יציאתך מן העולם בלא חטא *). B. Mezia 107 a; ähnl. Deut. rabba 7,5.

V. 7. Der Ewige wird deine Feinde, die sich wider dich erheben, als geschlagen dir preisgeben, auf e i n e m *Wege werden sie gegen dich ausziehen, und auf sieben Wegen werden sie vor dir fliehen.*

Es folgen jetzt sieben spezielle Segnungen, der erste Segen ist der leichte Sieg über die Feinde. Dies war in der gegenwärtigen Zeit, da Israel sich anschickte, mächtige Feinde zu bekriegen, vor allem notwendig. Deshalb wird dieser Segen vorangestellt, wiewohl er in den Segnungen von Lev. 26 erst die dritte Stelle einnimmt, נגפים לפניך (vgl. 1,42) zeigt den leichten Sieg. Die

---

*) Dein Scheiden von der Welt soll so sündenlos stattfinden, wie dein Eintritt in die Welt.

Feinde werden schon geschlagen sein, wenn sie von Israel angegriffen werden. בשבעה דרכים zeigt die wilde Flucht an, welche die Feinde ergreifen werden, vgl. Num. 10,35. Die Siebenzahl ist als eine unbestimmte Mehrzahl zu fassen.

V. 8. *Der Ewige wird dir den Segen in deine Speicher entbieten und in allen Erwerb deiner Hand, und er wird dich segnen in dem Lande, das der Ewige, dein Gott, dir gibt.*

Der zweite Segen verheisst materiellen Wohlstand im heiligen Lande, und zwar den Segen in den Lebensmittel-Vorräten, und dann in den anderweitigen Besitz. יצו, Jussiv, bezeichnet nachdrücklicher als das Imp. die Sache als dem Willen Gottes gemäss (Dillm.). באסמיך, Targ. אסנא, Vorratskammer. משלח ידך, oben 12,7. וברכך בארץ. Der wahre Segen kann für Israel nur im verheissenen Lande vollen Wert haben.

V. 9. *Der Ewige wird dich zu seinem heiligen Volke erheben, wie er es dir zugeschworen hat, falls du die Gebote des Ewigen, deines Gottes, beobachtest und in seinen Wegen wandelst. 10. Und alle Völker der Erde werden sehen, dass der Name des Ewigen über dich genannt ist, und sie werden sich vor dir fürchten.*

Der dritte Segen ist, dass Gott vor allen Völkern sichtbar bekunden wird, dass Israel sein heiliges Volk ist, wie er es ihm in 26,19 zugeschworen hat. V. 9 b klingt, wie König richtig bemerkt, mit Exod. 19,4—6 zusammen, wo die Heiligkeit Israels an eine ebensolche Bedingung geknüpft ist. Es wird hier nur noch das Wandeln in Gottes Wegen hinzugefügt, wie dies oft im Deut. hervorgehoben ist. Ist doch die Heiligkeit des Volkes auch in dem Streben, in Gottes Wegen zu wandeln, begründet; denn „heilig sollt ihr sein, da ich der Ewige, euer Gott, heilig bin" (Lev. 19,2). — וראו גו׳, das ist der vierte Segen. An dem glücklichen Zustande werden alle Völker erkennen, dass Israel unter dem besonderen Schutze des Ewigen, des höchsten Gottes, steht; sie werden sich fürchten, ein solches Volk anzugreifen, sodass es in Frieden, jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaume, sitzen wird, wie dies in den Tagen des Königs Salomo sich erfüllt hat. Mit diesem glücklichen Friedenszustand, von allen Völkern geachtet und gefürchtet, hatte Israel den Gipfel seiner politischen Macht und seines Ansehens erstiegen, und es folgen dann die vermehrten Segnungen.

V. 11. Und der Ewige wird dir Ueberfluss an Gutem geben in der Frucht deines Leibes und in der Frucht deines Viehes und in der Frucht deines Bodens auf dem Boden, welchen dir zu geben der Ewige deinen Vätern zugeschworen hat. 12. Der Ewige wird dir sein gutes Schatzhaus, den Himmel, öffnen, um deinem Lande den Regen zur rechten Zeit zu geben und alle Werke deiner Hände zu segnen, und du wirst vielen Völkern leihen, du selbst aber wirst nichts entlehnen. 13. Und der Ewige wird dich zum Haupt machen und nicht zum Schweif, und du kommst nur aufwärts und niemals abwärts, wenn du auf die Gebote des Ewigen, deines Gottes, die ich dir heute befehle, hörst, sie zu beobachten und zu üben. 14. Und nicht abweichst von all den Worten, die ich dir heute befehle, weder rechts noch links, indem du fremden Göttern nachgehst und ihnen dienst.

Als Folge des Friedenszustandes wird als fünfter Segen Ueberfluss an allen Gütern, und vor allem reicher Kindersegen verheissen. והותירך, hier und 30,9 von fast allen Uedersetzern mit „er wird dir Ueberfluss geben“ erklärt. In Zunz' Bibel wird (von Sachs) übersetzt: „Er wird dich erhalten.“ Danach würde hier ein langes Leben im Kreise der Kinder und im Wohlstande verheissen. על האדמה betont, wie oben in v. 3, dass dieser Wohlstand einen besonderen Wert dadurch erhält, dass er im verheissenen Lande zuteil wird. Der sechste Segen besteht darin, dass der Wohlstand nicht durch schwere Arbeit erworben zu werden braucht, etwa wie in Aegypten, wo man die Saat mit dem Fusse bewässern musste, wie einen Krautgarten (oben 11,10), sondern es wird der Segen vom Himmel herab kommen, indem das Land unter der besonderen Obhut und Fürsorge Gottes stehen wird (11,11 f.) ולברך וגו. Auch in allen anderen Werken wird von Gottes Schatz der Segen gespendet werden. Die Folge des reichen Ueberflusses wird sein והלוית וגו׳ (vgl. oben 15,6), dass man die Landesprodukte an andere Völker verkaufen, niemals aber vom Auslande einzuführen brauchen wird. Dadurch werden die anderen Völker stets Schuldner, niemals aber Gläubiger des Volkes Israel sein. Der siebente und letzte Segen ist, dass Israel wohl über andere Völker herrschen, aber keinem Volke untertänig sein wird. לראש — לזנב, vgl. Jes. 9,14 f. והיית רק למעלה. Es werden nicht, wie dies oft im Völkerleben vorkommt, Zeiten des Niedergangs mit den Zeiten der Blüte abwechseln, sondern du wirst stets aufwärts steigen, der Wohlstand und die Blüte des Volkes wird stets wachsen. Hierbei muss

hervorgehoben werden, dass ein solch ununterbrochenes Gedeihen nur dann zu erwarten ist, wenn man sorgfältig alle Gebote Gottes beobachtet. Weicht man aber vom Wege Gottes ab, so führt dies zum Götzendienst, wie zur Zeit der Richter, in der Friedenszeiten mit Zeiten des Elends und der Knechtschaft abwechselten. ולא תסור, 5,29; 17,11.

Vergleicht man die im Deut. vorgetragenen Segnungen mit denen in Lev. 26, 3—13, so wird man sie inhaltlich nicht wesentlich von einander unterschieden finden, wenn sie auch hier in anderer Ordnung als dort gestellt sind. Die Fruchtbarkeit des Landes, die in Lev. 26, 4—5 verheissen wird, wird hier in vv. 3—5 und v. 8 ausgesprochen. Eben daselbst ist auch durch den Segen in Stadt und Feld, beim Ein- und Ausgang, der Friede im Innern und die Sicherheit vor wildem Getier (Lev. 26,6) verbürgt. Der Sieg über die äusseren Feinde (Lev. 26, 7—8) wird hier etwas kürzer in v. 7 verheissen. Die besondere Fürsorge Gottes, die Volksvermehrung und der wunderbare Wohlstand (Lev. 26, 9—10) kommt hier in vv. 11—13 zum Ausdruck. Endlich das Weilen der Schechina in Israel (Lev. 26, 11—12) ist hier in vv. 9—10 ausgesprochen.

Was auffallen kann, ist, dass hier nicht ausdrücklich, wie in Lev. 26,6 der Schutz vor dem wilden Getier erwähnt wird. Noch auffälliger erscheint es, dass auch bei den Flüchen hier in v. 26 nur die Leichname den Tieren preisgegeben werden, niemals aber gesagt wird, dass diese auch lebende Menschen angreifen werden, während in Lev. 26,22 gedroht wird, die Tiere des Feldes loszulassen, dass es die Kinder und das Vieh vertilge. Diese Erscheinung dürfte dadurch zu erklären sein, dass in Lev. der anfängliche Aufenthalt Israels in Palästina bei den ersten drei Drohungen ins Auge gefasst wird, wo noch das Ueberhandnehmen der wilden Tiere zu befürchten war (Exod. 23,29; Deut. 7,22), während die Drohungen des Deut. vorzüglich der späteren Zeit galten, „wenn ihr Kinder und Kindeskinder zeuget und lange im Lande wohnt“ (4,25). Damals werden die wilden Tiere durch die Volksvermehrung derart vermindert sein, dass sie nicht mehr in die Städte dringen und lebende Menschen und Vieh anzugreifen wagen und bloss die Leichnahme verzehren werden. — Dieser Umstand dient auch zum Beweise, dass die Flüche im Lev. vor denen des Deuteronomiums gesprochen worden sind, gegen die Hypothese der Graf-Wellhausenschen Schule.

Zweitens: Flüche infolge des Ungehorsams gegen Gott.

Wie oben bei den Segnungen sechs Sätze mit ברוך, ebenso beginnen hier bei den Drohungen im Falle des Ungehorsams zuerst sechs Sätze mit ארור. Erst dann folgen zahlreiche besondere Flüche. Nach dem Midrasch Tanchuma ist die Zahl der Flüche im Deuteronomium achtundneunzig, während die Zahl der Flüche im Lev. 26 die Hälfte, also neunundvierzig beträgt (vgl. Mid. Tanch. נצבים Anf.). Der Autor dieses Ausspruchs ist dort Chiskija, der Sohn des R. Chija; er scheint also auf alter Tradition zu beruhen. Doch lässt sich nicht eruieren, in welcher Weise diese Zählung vorgenommen wurde. Soviel ist aber sichtbar, dass der Umfang der Deut.-Flüche doppelt so gross ist, als der der Flüche des Leviticus. Schultz, Keil und Dillmann teilen die besonderen Flüche in fünf Absätze ein, nämlich: vv. 20–26; vv. 27—37; vv. 38—46; vv. 47–57; vv. 58—68. — Es wären dann die Flüche hier insofern analog denen des Lev., als dort dieselben ebenfalls in fünf aufeinander folgenden Drohungen vorgetragen werden.

Es fällt sofort auf, dass der Vortrag hier im Deut. von dem des Lev. dadurch sich unterscheidet, dass dort darauf Rücksicht genommen wird, ob das Volk im Ungehorsam verharrt, oder nicht, und nur für den Fall, dass es wiederholt Gott zuwider handelt, eine Plage nach der anderen angedroht wird; hier aber werden alle Strafen zugleich in Aussicht gestellt. Indessen ist auch hier mit Schultz anzunehmen, dass solange der Abfall von Gott nur teilweise oder unvollendet sich zeigt, die Strafen nur gemildert eintreffen sollen. Die Drohungen gelten auch hier nur für den Fall der vollendeten Abtrünnigkeit. Dass dies nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, kann nur darin seinen Grund haben, dass, wie zum Schluss (c. 69) bemerkt, der Horeb-Bund hier vorausgesetzt wird, wo es ausdrücklich angegeben ist, dass die Strafen nur nach und nach eintreffen werden.

Auch Hirsch bemerkt (zu v. 20): „Es dürfte nicht übersehen werden, dass die Gesamtverkündigung aller dieser Verhängnisse nur hypothetisch ist, für den Fall des vollendeten Abfalls und des allgemeinen Ungehorsams gegen Gottes Gesetz, ein Grad der Verderbnis, der gottlob zu keiner Zeit erreicht worden. Immer war, wie wir es aus den Propheten wissen, ein treu gebliebener Rest (שארית) vorhanden ... War aber der Abfall nie absolut an Höhe und

Umfang, so trat auch Vernichtung nie in absoluter Schärfe ein, und es konnte sich die göttliche Milde ihren Rest für die in 30, 1—10 verkündete Heilszukunft retten.“ Es ist ferner mit Hirsch (das.) anzunehmen, dass die hier folgenden Leidens-Schilderungen unmöglich als solche gegeben seien, welche alle die nationale Gesamtheit treffen werden, da doch das gesamte Volk nicht zu wiederholten Malen vernichtet werden konnte, wie dies aus den Versen 20, 22, 24, 45, 48 usw. hervorginge. Vielmehr dürften diese Aussprüche nur in dem Sinne gesagt sein, dass die Einen durch Krankheit, die Andern durch Pest, wieder Andere durch Misswachs oder durch Kriegsnot usw. zu Grunde gehen werden. Es wird hier das ganze israelitische Volk als eine Einheit gefasst, sodass die Leiden des oder der Einzelnen als Flüche, die das ganze Volk treffen, betrachtet werden.

Bezüglich der Einteilung möchte ich annehmen, dass, wie bei den Segnungen nach den allgemeinen Verheissungen noch sieben besondere Segnungen folgen, ebenso hier die Flüche aus sieben Absätzen bestehen, nämlich vv. 20—26; vv. 27—35; vv. 36—42; vv. 43—48; vv. 49—57; vv. 58—62; vv. 63—68. — Ueber das Verhältnis der deuteronomischen תוכחה zu der des Lev. vgl. m. Com. zu Lev. II, S. 358 und 380. —

V. 15. Wenn du aber auf die Stimme des Ewigen, deines Gottes, nicht hören wirst, sorgfältig alle seine Gebote und Satzungen, die ich dir heute befehle, auszuüben, dann werden alle diese Flüche über dich kommen und dir zuteil werden. 16. Verflucht wirst du sein in der Stadt, und verflucht wirst du sein auf dem Felde. 17. Verflucht wird sein dein Korb und dein Backtrog. 18. Verflucht wird sein die Frucht deines Leibes und die Frucht deines Bodens, der Wurf deiner Rinder und der Zuwachs deiner Schafe. 19. Verflucht wirst du sein bei deinem Eingang und verflucht wirst du sein bei deinem Ausgang.

Die Eventualität, dass Israel die Gottesgebote nicht befolgen werde, wird für die nächste Zukunft von Mose nicht befürchtet. Erst in späteren Zeiten, nachdem es lange im Lande gewohnt haben wird, könnte der Fall eintreten, dass das Volk von Gott abfallen und seinen Geboten den Gehorsam verweigern wird (4,25). Es wird deshalb hier dem in v. 1 enthaltenen Segen, der sofort eintreffen sollte, kein Fluch gegenübergestellt. Vielmehr beginnen die Flüche mit Gegensätzen zu v. 3 ff., wo die Segnungen für die

im verheissenen Lande Wohnenden für den Fall ihres Gehorsams gegen Gott ausgesprochen sind. Im Falle des Ungehorsams aber sollen jene Segnungen sich in Flüche verwandeln. Indem Mose hier nicht nur die Gebote im allgemeinen (מצות), sondern auch die einzelnen (חקות) nennt (vgl. oben I S. 77), gibt er zu erkennen, dass die folgenden Drohungen für den Fall eines vollendeten Abfalls vom Gottesgesetze ausgesprochen werden. בעיר – בשדה. Sowie oben bei den Segnungen zuerst die Stätten davon betroffen werden, auf denen sich die Befolgung der Gottesgebote vollzieht; ebenso werden auch dieselben Stätten zuerst vom Fluche betroffen, wenn sie Schauplätze der Uebertretungen sind. ארור טנאך ומשארתך. Beim Fluch wird nicht, wie beim Segen, mit פרי בטנך der Anfang gemacht, weil Gott nicht zuerst den Menschen an seinem Leibe straft, sondern nur an seinem Gute, um ihn selbst, falls er sich bessert, zu verschonen. אין בעל הרחמים נוגע בנפשות תחלה (Lev. rabba 17,4), der Allbarmherzige greift nicht zu Anfang das Menschenleben an (vgl. Job). Dennoch aber wird im folgenden Verse (v. 18) die Ordnung von v. 4 beibehalten; nur wird פרי בהמתך weggelassen, weil dies in שגר וגו׳ enthalten ist, wie oben 7,13; vgl. weiter 28,51. In 30,9 wird wieder פרי בהמתך ohne Spezialisierung gebraucht.

V. 20. Der Ewige wird wider dich den Fluch, die Verwirrung und die Verwünschung entsenden, bei jedem Erwerbe deiner Hand, den du ausführen willst, sodass du wegen der Schlechtigkeit deiner Handlungen, dass du mich verlassen hast, bald vertilgt wirst und zugrunde gehst. 21. Der Ewige wird an dich die Pest sich heften lassen, bis sie dich hinweggetilgt aus dem Lande, in das du kommst, um es in Besitz zu nehmen. 22. Der Ewige wird dich schlagen mit Schwindsucht, Fieber, Brand, Glut, Dürre, Getreidebrand und Vergilbung, und sie werden dich verfolgen, bis du zugrunde gehst. 23. Und dein Himmel über deinem Haupte wird zu Erz und die Erde unter dir zu Eisen werden. 24. Der Ewige wird den Regen deines Landes zu Staub und Erde machen, vom Himmel kommt es über dich herab, bis du vertilgt bist. 25. Der Ewige wird dich als geschlagen deinen Feinden preisgeben, auf e i n e m *Wege wirst du gegen ihn ausziehen, und auf sieben Wegen wirst du vor ihm fliehen, und du wirst zum Entsetzen für alle Reiche der Erde werden. 26. Und dein Leichnam wird zum Frass für alle Vögel des Himmels und alle Tiere der Erde, und keiner wird sie wegscheuchen.*

ישלח, er wird loslassen. Die Flüche sind hier personifiziert. Wie oben, wird hier auch zuerst der Besitz משלח יד (12,7) vom Fluch betroffen, bevor die Menschen angegriffen werden. מארה ist der Fluch im allgemeinen, der sich besonders kundgibt durch מהומה (7,23), Unordnung, Verwirrung, Erschütterung und מגערת, was gewöhnlich von גער, schelten, abgeleitet wird (die Targumim übersetzen מזופיתא, Bedrohung). Besser aber dürfte es als Transposition von מגרעת, als „Verminderung, Verkleinerung" zu fassen sein. Vgl. Jerusch. Sanhedrin X, 28 b לפי שרצו להרבות את ממונם שלטה בהן מארה והיו מתמוטטין והולכין, weil sie ihr Vermögen zu vermehren beabsichtigten, herrschte der Fluch bei ihnen, infolgedessen sie immerfort wankten (herunter kamen). עד השמדך, wiewohl nur das Vermögen vom Fluch getroffen wird, so ist dennoch dadurch die Nation mit dem Untergang bedroht, weil die in den folgenden Versen genannten Uebel als unmittelbare Folge der Verarmung erscheinen. Dieser Untergang wird aber auch indirekt erfolgen, מפני רוע מעלליך, wegen der bösen Handlungen der Menschen, אשר עזבתני (Mose spricht hier im Namen Gottes, wie 7,4; 11,14), die Gott verlassen haben und dadurch immer tiefer in Laster versanken. ידבק וגו׳. Dem Untergang des Besitzes folgen Krankheiten, Misswachs und Niederlagen im Kriege mit den Feinden. Die Krankheiten werden zuerst in v. 21 im allgemeinen mit דבר (Pest) als lebensgefährliche bezeichnet. עד כלתו וגו׳ מעל האדמה. Die Pest bewirkt die Auswanderung eines grossen Teils des Volkes, ebenso wie die Hungersnot (vgl. 11,17). Sodann werden die einzelnen Krankheiten aufgezählt, sieben an der Zahl, und zwar vier der Menschen und drei der Saaten. Sie haben das gemeinsam, dass sie alle durch Hitze entstehen. בשחפת ובקדחת, s. Lev. 26,16. שחפת, die Auszehrung, die Phtisis im Sinne der Alten (Preuss, biblisch-talmudische Medizin S. 187). קדחת (von קדח, sich entzünden) hitziges Fieber. דלקת (von דלק brennen) eine andere Fieberart. Nach Ibn Esra ist קדח eintägiges, דלקת drei- oder viertägiges Fieber. דלקת muss ein schwereres Fieber sein; denn ein frommer Mann, der davon befallen war, sass am Versöhnungstage mit der Wasserflasche in der Hand, um die fieberheisse Haut zu kühlen (Jerusch. Therumoth VIII, 45 c, Preuss l. c. 182). חרחר (von חרר, brennen), auch eine Fieberart. LXX: ἐρεθισμός, Reizung (Spr. 26,21). T. Jon. übersetzt דלקת mit אישא דגרמיא דדלקא מוחיא, Fieber der Gebeine, welches das Gehirn verbrennt. In Berachoth 22 a wird diese Krankheit אהילו genannt (vgl. Preuss 186). חרחר übersetzt

T. Jon. mit הרהורי דלוחי צירחא דלבא Gedanken der Herzens-Beunruhigung (oder: der Herzenstafeln. Es scheinen hier 2 Uebersetzungen vorzuliegen). Er hat also הרחר wie הירהור (Phantasiebild) gefasst. Es ist demnach eine durch starkes Fieber bewirkte Herzenserregung, die Phantasiebilder erzeugt. ובחרב kann hier nicht „mit Schwert" heissen, weil dies nicht in den Zusammenhang passt, sondern „mit Dürre". Es werden also jetzt Krankheiten der Saaten genannt, die aus Mangel an Regen entstehen, und es wird dann im folgenden Verse die Ursache der drei letzten Krankheiten angegeben. Auch שדפון und ירקון sind als Getreide-Krankheiten zu fassen. שדפון (von שדף, versengen) ist Getreidebrand, welcher durch ausdörrenden Ostwind, dessen ozonlose Hitze das Getreide versengt, verursacht wird (Gen. 41,23). ירקון, Vergilbung des Getreides ist auch eine Folge schädlicher Winde und der Dürre. Manche erklären auch die letzten drei Worte als Krankheiten der Menschen. Nach Hirsch: „Entsäftigung, Ausmergelung, Bleichsucht". Nach Preuss (l. c. 187 ff.) ist שדפון die Blässe des Gesichts, die Anämie, die im Orient noch häufiger und ausgeprägter ist, als bei uns. שדפון und חרב hält Preuss auch für Fieberarten (das. 182). Doch scheint mir die erste Erklärung richtiger; so auch Ibn Esra, obgleich er auch die andere Erklärung anführt. והיו שמיך וגו׳, vgl. zu. Lev. 26,17. Zu den Getreide-Krankheiten gesellt sich noch Regenmangel. יתן—מטר ארצך. Anstatt des Regens wird die Luft mit Staub und Erdteilen erfüllt, welche im Sommer, von heftigen heissen Winden getrieben, überall eindringen und die Glut erreichen, wie die an der Oeffnung eines Ofens (Robinson, Palästina III S. 50). ירד, das Subjekt dazu ist מטר, der Staubregen. נגף לפני איביך, wie Lev. 26,17. בדרך אחד וגו׳, das Gegenteil von dem in v. 7 verheissenen Segen. לזעוה (von זוע, zittern, erschüttern), Gegenstand des Entsetzens. In Jer. 15,4; 24,9; 29,18: לזעוה — והיתה נבלתך וגו׳, entlehnt in Jer. 7,33 — ואין מחריד erinnert an die Verheissung von Lev. 26,6.

V. 27. Der Ewige wird dich schlagen mit ägyptischem Geschwür, mit Beulen, mit trockenem und feuchtem Grind, von denen du nicht wirst geheilt werden können. 28. Der Ewige wird dich schlagen mit Wahnsinn, mit Blindheit und mit Geistesverwirrung. 29. Und du wirst am Mittag umhertasten, wie der Blinde in der Dunkelheit tastet, und wirst auf deinen Wegen kein Glück haben, und du wirst allezeit nur vergewaltigt und beraubt sein und niemanden

haben, der dir hilft. 30. Mit einem Weibe wirst du dich verloben, und ein anderer Mann wird ihr beiwohnen; ein Haus wirst du bauen und nicht darin wohnen, einen Weinberg pflanzen und nicht auslösen. 31. Dein Rind wird vor deinen Augen geschlachtet, und du wirst nicht davon essen, dein Esel wird von dir weggeraubt und dir nicht zurückgegeben, dein Kleinvieh wird deinen Feinden gegeben, und du hast niemanden, der dir hilft. 32. Deine Söhne und Töchter werden einem fremden Volke hingegeben, während deine eigenen Augen es sehen und nach ihnen den ganzen Tag schmachten, und du bist machtlos. 33. Die Frucht deines Bodens und alles, womit du dich gemüht hast, wird ein Volk verzehren, das du nicht kennst, und du wirst allezeit nur vergewaltigt und zerschlagen sein. 34. Und du wirst wahnsinnig werden durch den Anblick deiner Augen, den du sehen wirst. 35. Der Ewige wird dich schlagen mit bösem Geschwür an den Knieen und Schenkeln, von dem du nicht wirst geheilt werden können, von der Fusssohle bis zum Scheitel.

Dieser zweite Ansatz droht nochmals mit Krankheiten und Beraubungen von Seiten der Feinde, und zwar in stärkerem Grade als im ersten Ansatz. Zuvörderst kommt שחין מצרים, vor dem das Volk besonderes Grauen empfunden hat (v. 60, oben 7,15). Es ist sicher derselbe שחין, der in Exod. 9,9 als die 6. der 10 ägyptischen Plagen erwähnt ist.*) Doch dürfte der in der Aussatz-Thora (Lev. 13,18) genannte שחין von dem hier erwähnten verschieden sein, da dort nur, wenn der Schaden zu heilen begonnen, eine Besichtigung durch den Priester erfolgt, während hier von einem unheilbaren ägyptischen שחין gesprochen wird. Vgl. über die ägyptische Plage שחין Dillmann und Bäntsch zu Exod. 9,8 ff., Preuss l. c. 395 ff. Der Name שחין (von שחן heiss sein) bezeichnet im allgemeinen jede entzündliche Hautkrankheit (Ekzem). Solche gab es in vielerlei Art, die in der Bibel und in der talmudischen Literatur erwähnt werden, vgl. die Aufzählung bei Preuss l. c. S. 390-401. ובטחרים, nach dem Kethib ובעפלים. Dies ist dieselbe Krankheit, mit der

*) Wenn viele Erklärer unter שחין מצרים die in Aegypten einheimische Form des Aussatzes, Elephantiasis, verstehen, und selbst Dillmann es noch als f r a g l i c h hinstellt, ob ש׳ מ׳ nicht einfach wie Ex. 9,9 zu verstehen ist, so ist dagegen zu bemerken, dass, da bei keiner anderen Krankheit ein Land genannt wird, wo dieselbe endemisch ist, so kann hier mit der Beifügung מצרים nur gemeint sein, dass dies den Israeliten von den ägyptischen Plagen her bekannt sei, wie oben 7,15. Vgl. auch Amos 4,10, wo die „Pest nach der Weise Aegyptens“ genannt ist.

nach 1. Sam. 5,6; 9 die Philister wegen der Gefangennahme der Bundeslade geschlagen wurden. עֳפָלִים (Einz. עֹפֶל, Hügel) Anschwellungen; קרי: טחרים (syr. טחורא, Mastdarm). Wahrscheinlich sind darunter Beulen an heimlichen Stellen (vgl. das neuhebr. עגבות = גבעות); vgl. verschiedene Erklärungen bei Preuss l. c. S. 175 ff. Ueber das קרי und כתיב vgl. Tr. Sopherim 9,8 (ed. Müller, S. 138), T. babli Megilla 25 b. גרב (von גרב, kratzen) vgl. Lev. 21,20. Nach Bechoroth 41 a ist der גרב in Lev. trocken von innen und aussen; dagegen der גרב hier trocken von innen und feucht von aussen. Letzterer ist unheilbar (vgl. Raschi und Tos. das.). ובחרס. Nach T. Jon. ist חרס = חכוכא, Krätze, Grind. Nach B. kamma 80 b ist der feuchte Grind gefährlicher als der trockene. LXX übersetzen בגרב ובחרס mit ψώρα ἀγρία, καὶ κνήφῃ. Auch in Lev. 21, 20 übersetzen LXX גרב mit ψώρα ἀγρία. Es sind also גרב und חרס zweierlei Krätze-Krankheiten, die sich nicht mehr genau von einander unterscheiden lassen. Dieses חרס ist, wie Mecklenburg mit Recht bemerkt, nicht mit dem mischnischen חרס (Scherbe) zusammenzustellen, da dieses in der Bibel stets mit 'ש geschrieben wird; eher mit חרס, Sonne, und mag der Stamm חרס heiss sein, brennen, bedeuten (wie שחן). אשר bezieht sich auf alle hier genannten Krankheiten.— שגעון, עורון ובתמהון (vgl. Sach. 12,4) fügt zu den vier im vorhergehenden Verse genannten leiblichen Uebeln noch drei Geisteskrankheiten hinzu (vgl. Ibn Esra). Es sind also hier auch, wie in v. 22 sieben Plagen zusammengestellt. שגעון, Irrsinn, עורון mag hier im Zusammenhange Blindheit des Geistes, Ratlosigkeit sein, wie השחד יעור פקחים, vgl. zu 16,19, תמהון לבב, Erstarrung des Herzens, d. h. Verwirrung des Geistes. והיית ממשש בצהרים. Auch diesen Satz erklärt T. Jon. in geistiger Beziehung. Er paraphrasiert: Ihr werdet einen guten Rat zur Milderung eurer Not suchen, es wird aber unter euch keiner sein, der die Wahrheit verkündet, sowie der Blinde in der Dunkelheit umhertastet, wo niemand da ist, der ihm den rechten Weg zeigt; vgl. die talmudische Bemerkung in Megilla 24 b zu diesem Verse. ולא תצליח; so in deiner Ratlosigkeit werden deine Unternehmungen keinen Erfolg haben. והיית אך עשוק וגו׳ durch die Feinde. Dieser Satz leitet zu den folgenden Versen über. אשה תארש וגו׳. Es wird zuerst der Raub der drei teuersten Güter (das Weib, das Haus und der Weinberg, vgl. 20,5—7) genannt. ישגלנה, im Kethib, wird ישכבנה gelesen, vgl. oben zu עפלים v. 27. תחללנו, vgl. oben zu 20,6. In v. 31 wird der Raub des Viehes, des nächst wichtigsten Besitzes des Landmanns, angedroht. ואין לך

מושיע, es gibt keine Hilfe für dich gegen diese Gewalttätigkeiten der Räuber (wie in v. 29). — בניך ובנתיך. Zu dem Raube der 6 wertvollsten Besitztümer (Weib, Haus, Weinberg, Rind, Esel, Kleinvieh) kommt noch hinzu das Schlimmste, die Wegführung der Söhne und Töchter und Aufzehrung aller Bodenerträgnisse von einem fremden Volke, das du nicht kennst. עם אחר in v. 32 und עם אשר לא ידעת in v. 33 gehören zusammen. Das letztere ist eine nähere Bestimmung des ersteren. Vgl. die 19. Regel des R. Elieser ben R. Jose Hagalili, wonach manchmal in einem Satze etwas ausgesprochen ist, was auch für den andern Satz gilt. Mit עם אחר wird gesagt, dass es ein anderes, fremdes Volk sein wird, dem die Söhne und Töchter preisgegeben sein werden; nicht wie bei den Kriegen zwischen zwei israelitischen Stämmen (wie zwischen Juda und Israel) die sich der Gefangenen erbarmten; vgl. Mischna Sotah 8, 1, nach 2. Chron. 28,15. אשר לא ידעת steigert noch das Unglück, indem das fremde Volk unbekannt ist und man dessen Sprache nicht kennt (v. 40), man also mit ihm garnicht verhandeln kann, um eine mildernde Behandlung zu erwirken. ועיניך — כלות, du erwartest sehnsüchtig ihre Rückkehr; ואין לאל ידך ohne imstande zu sein, diese Sehnsucht zu befriedigen (etwa die Gefangenen auszulösen). ואין לאל ידך, wörtlich: es steht nicht in der Macht deiner Hand, vgl. Gen. 31, 29. והיית רק עשוק beschliesst die Drohung der feindlichen Gewalt mit ähnlichen Worten, wie sie angefangen (v. 29).

והיית משגע. Wie bereits oben S. 112 bemerkt, sind die in der תוכחה angedrohten Leiden nicht alle für die Gesamtheit ausgesprochen, sondern so zu verstehen, dass die einen von dieser, andere wieder von einer anderen Plage betroffen werden würden. Wenn also auch in v. 28 der שגעון als von Gott gesendete Krankheit für einige im Volke genannt ist, so ist es keine blosse Wiederholung, wenn hier gesagt wird, dass andere durch den Anblick der schrecklichen, vom Feinde verübten Gewalttätigkeiten, die sie mitansehen müssen, ohne helfen zu können, dem Wahnsinn verfallen werden.

יככה — בשחין רע. Der שחין רע muss von dem oben (v. 27) genannten שחין מצרים verschieden sein. Es ist wohl derselbe, der bei Ijob 2, 7 genannt wird. Auch dort ist von bösem שחין von der Fusssohle bis zum Scheitel die Rede. Da hier die Stellen der Geschwüre durch die Angabe „an den Knien und den Schenkeln“ genau bezeichnet werden, so kann der Schluss des Verses nur sagen, dass der ganze Körper von dem unheilbaren Leiden ergriffen sein

wird (vgl Jes. 1, 6). Unter diesem שחין רע mag die Gelenk-Lepra verstanden sein, bei welcher die Krankheit zuerst die untern Extremitäten angreift, aber allmählig sich auch weiter verbreitet, Knobel). Vgl. noch über die Krankheit Jobs Preuss l. c. S. 390 ff.—

V. 36. Der Ewige wird dich und deinen König, den du über dich setzen wirst, zu einem fremden Volke wandern lassen, das du nie gekannt, weder du noch deine Väter, und du wirst dort fremden Göttern aus Holz und Stein dienen. 37. Und du wirst zum Entsetzen, zum Spott und zur Stachelrede unter allen den Völkern, wohin der Ewige dich führen wird. 38. Viel Samen wirst du auf das Feld hinausbringen, aber wenig einsammeln; denn die Heuschrecken werden es zugrunde richten. 39. Weinberge wirst du pflanzen und bearbeiten, aber Wein wirst du nicht trinken und nicht aufsammeln, denn der Wurm wird ihn verzehren. 40. Oelbäume wirst du in all deinem Gebiete haben, aber mit Oel wirst du dich nicht salben, denn deine Oliven werden abfallen. 41. Söhne und Töchter wirst du zeugen, aber sie werden dir nicht bleiben, denn sie werden in die Gefangenschaft wandern. 42. Alle deine Bäume und die Frucht deines Erdbodens werden Heuschreckenschwärme völlig in Besitz nehmen.

Da vv. 38 ff. noch das Volk in seinem Heimatlande voraussetzen, kann hier in v. 36 noch nicht vom vollständigen Exil die Rede sein. Nach Abarbanel deutet diese Stelle auf die Ereignisse hin, dass Jojakim und Jojachin nach Babylonien weggeführt wurden (2. Kön. 24, 15; 2. Chron. 36, 6). Auch Hirsch meint, dass hier von einem partiellen Exile, ähnlich der Vertreibung der zehn Stämme, oder der Vertreibung Jojachins die Rede sei.— ועברת שם וגו׳, s. oben 4,28. König erklärt: „Ihr werdet dort dienen müssen"; als Exulanten mussten die Israeliten hie und da am Kult des fremden Staates teilnehmen (Dan. 3, 5 ff). Hirsch übersetzt: „Du wirst andern Göttern untertänig". Das will sagen, da die Völker, denen Israel untertänig wird, selbst unter der Götter-Herrschaft des Heidentums stehen, so wird auch Israel dem Heidentum untertänig, das die monothestische zur wahren Humanität führende Wahrheit nicht kennt. Dies sagt auch Jeremia (16, 13): „Und so werfe ich euch aus diesem Lande in das Land, das ihr und eure Väter nicht gekannt, und ihr werdet dort fremden Göttern untertänig Tag und Nacht, so dass ich euch kein Erbarmen zuteil werden lasse."

והיית לשמה וגו׳. Du wirst zum Gegenstand des Entsetzens, wie v. 25 b. למשל ולשנינה, zur Spottrede. Diese Drohung wird oft von Jeremia wiederholt, auch in Verbindung mit לקללה und לחרפה (zum Fluch, zur Schmach), Jer. 24, 9; 29, 18 u. sonst. Wie aus der Jeremia-Stelle zu ersehen ist, bezieht sich dieser Fluch sowohl auf die Ausgewanderten, als auch auf die im Lande Zurückgebliebenen. Er leitet daher zu den folgenden Plagen des Misswachses der Bodenerzeugnisse über, indem zu der allgemeinen Schmach noch die Schmach der Hungersnot (חרפת רעב, Ez. 36, 30; vgl. Joel 2, 19; 26) sich hinzugesellen wird. — זרע רב. Während im vorherigen Absatz gedroht wird, dass die Feinde den Bodenertrag rauben werden (v. 33), wird hier dem Volke, welches, nachdem der Feind sein Ziel erreicht, den König weggeführt und das Land unterjocht haben wird, noch im Lande zurückbleiben wird, die Vernichtung der Feldfrüchte durch Heuschreckenplagen angedroht. יחסלנו (von חסל, aram. zu Ende sein) vernichten, vertilgen (wie כלה). תאגר, von אגר, sammeln. תאכלנו bezieht sich auf die Frucht. התולעת, nach Schultz u. A. der convolvulus (der Rebenstīcher). ישל Imperf. Hiph. von שלל, vgl. oben I 353. בנים ובנות werden hier neben den Feldfrüchten genannt, wie oben v. 18 פרי בטנך neben פרי אדמתך. — יירש, Piel von ירש, kommt sonst nicht vor. הצלצל ist nach dem Zusammenhange eine Heuschreckenart, schwirrende Insekten. Nach dem Syrer צרצורא, dasselbe was צרצור in Chullin 65 b „eine kriechende, unbeflügelte Heuschreckenart,“ welche die Wurzeln der Bäume durchbohrt, sodass sie verdorren (Castelli). Nach T. Jon חלזונא, s. Jerusch. Sabbath 3 b; vgl. Levysohn, Zoologie des Talm. S. 293 u. 370.

V. 43. Der Fremdling in deiner Mitte wird immer höher über dich emporsteigen, und du wirst immer tiefer heruntersinken. 44. Er wird dir leihen, du aber wirst ihm nichts leihen können, er wird zum Kopfe, und du wirst zum Schweif werden. 45. Und alle diese Flüche werden über dich kommen und dich verfolgen und dich erreichen, bis du vertilgt sein wirst, weil du auf die Stimme des Ewigen, deines Gottes, nicht gehört haben wirst, um seine Gebote und Satzungen, die er dir geboten hat, zu beobachten. 46. Und sie werden an dir und deinen Nachkommen bis in die Ewigkeit zum Zeichen und Wunder sein. 47. Dafür, dass du dem Ewigen, deinem Gotte, nicht in Freude und Fröhlichkeit des Herzens aus Ueberfluss an allem gedient hast: 48. Sollst du deinen Feinden, die der Ewige gegen

dich kommen lässt, in Hunger und Durst, in Blösse und Mangel an allem dienen, und er wird ein eisernes Joch auf deinen Hals legen, bis er dich vertilgt hat.

Die Folge des Misswachses der Bodenprodukte wird sein, dass die einheimische Landbau treibende Bevölkerung immer mehr herabkommt, in Verschuldung gerät und von den im Lande handeltreibenden Fremden abhängig wird. Das Volk ist nicht mehr Herr im eigenen Hause, es muss Fremden gehorsam sein zur Strafe dafür, dass es seinem Gotte nicht gehorchen wollte. Daran schliesst sich die ähnliche Drohung, dass Israel, welches in Glück und Ueberfluss nicht seinem Gotte dienen wollte, dann in Not und Mangel den Feinden, vor denen es bei Gott keinen Schutz mehr findet, wird dienen müssen.

הגר אשר בק׳. Darunter ist der גר תושב zu verstehen, von dem auch in Lev. 25,47 die Rede ist (vgl. das.). Es wird auch dort als möglicher Fall gesetzt, dass dieser zu grossem Reichtum gelangt und ein Israelit so verarmt, dass er sich ihm als Sklaven verkauft. Das dort als vereinzelter Fall Gesetzte wird hier als regelmässig eintretender Fluch angedroht. Die Stelle in Lev. zeigt, dass die Korrektur Ehrlichs, der הגר in הגוי ändern will, entschieden falsch ist. — לזנב — מטה מטה. Das Gegenteil von vv. 12–13. ובאו עליך כל הק׳ im Gegensatz zu v. 2. Seforno bemerkt, oben heisst es כי תשמע, hier aber כי לא שמעת, im Perf. Die Strafe tritt erst nach begangener Sünde ein, während die Belohnung schon vor der guten Tat empfangen wird. עד השמדך, bis zu deiner Vernichtung, drückt die Schwere der Strafe aus, wie oben v. 20 ff. und weiter v. 48; 51; 61; 63. והיו בך לאות וגו׳, vgl. oben zu 13,2. Indessen ist hier das Strafgericht Gottes als ein אות bezeichnet, insofern es ein Zeichen ist, das für das göttliche Eingreifen in die Geschichte Zeugnis ablegt. Andererseits ist es auch ein מופת, etwas Uebernatürliches, dass infolge des Ungehorsams den göttlichen Geboten gegenüber eine solche Katastrophe eingetreten. Es heisst aber nicht והיה לך לאות (wie in Exod. 13,9), es wird dir zum Zeichen sein, sondern בך ובזרעך, an dir und deinen Nachkommen wird es zum Zeichen für alle Völker dienen, wie dies in 29,23 ff. ausgeführt wird, עד עולם, so lange Israel sich nicht bekehrt (30,2).

תחת אשר וגו׳. Die hier dargelegte Tatsache wird auch als Zeichen und Wunder dienen. Denn dass die Strafe Gottes den Sünden der Menschen entspricht (מדה כנגד מדה) ist ein Beweis, dass

jene kein Zufall, sondern von Gott wegen der Sünden verhängt worden ist. Dies wird hier der Fall sein. Weil du deinem Gotte nicht gedient hast, dem leichten und angenehmen Gottesdienste dich nicht unterziehen wolltest, so wirst du dem schweren und harten Feindesdienste dich unterwerfen müssen. Weil du ersteres nicht üben wolltest בשמחה ובטוב לבב וגו׳ (nicht: mit Freude usw., da auch der Gottesdienst verdienstlich ist, den man schweren Herzens übt, sondern) in Freude usw. (wie Hirsch und Schultz erklären), d. h. da du wegen der Fülle aller Dinge froh und wohlgemut warst und du deinem Gotte dankbar sein solltest; deshalb sollst du in Hunger und Mangel harte Knechtschaft verrichten. ונתן על ברזל, indem der Feind dir bis zur Vernichtung ein eisernes Joch auflegen wird (für das עול מלכות שמים, das du verworfen hast, vgl. Jer. 28,13 f. und oben I S. 83). ישלחנו (nicht ישלחנו) sagt, dass Gott den Feind wieder Israel loslassen wird, indem er diesem seinen Schutz entzieht und es dem wilden Feinde preisgibt. Infolge des Misswachses wird Israel dem Andringen der Feinde nicht zu widerstehen vermögen und sich ihnen unterwerfen müssen.

V. 49. Der Ewige wird wider dich ein Volk aus der Ferne vom Ende der Erde, herbeibringen, wie ein Adler fliegt, ein Volk, dessen Sprache du nicht verstehen wirst. 50. Ein Volk hart von Angesicht, das keine Rücksicht nimmt auf einen Greis und dem Jüngling keine Gnade schenkt. 51. Und es wird die Frucht deines Viehes und die Frucht deines Bodens verzehren, bis du vertilgt sein wirst; da es für dich kein Korn, Most und Oel, den Wurf deiner Rinder und den Zuwachs deines Kleinviehes übrig lassen wird, bis es dich vernichten wird. 52. Und es wird dich in allen deinen Toren bedrängen, bis deine hohen und festen Mauern, auf die du vertraust, in deinem ganzen Lande fallen, und es wird dich in allen deinen Toren bedrängen, in deinem ganzen Lande, das der Ewige, dein Gott, dir gegeben haben wird. 53. Und du wirst die Frucht deines Leibes verzehren, das Fleisch deiner Söhne und Töchter, die der Ewige, dein Gott, dir gegeben haben wird, in Belagerung und Drangsal, mit der dein Feind dich bedrängt. 54. Der verzärtelte und sehr verweichlichte Mann unter dir — sogar dessen Auge wird missgünstig blicken auf seinen Bruder, auf das Weib seines Schosses und den Rest seiner Kinder, der ihm übrig bleiben wird, 55. Sodass er nicht einem von ihnen etwas vom Fleische seiner Kinder, die er verzehrt, abgeben will, weil ihm nichts übrig geblieben ist,

... *in der Belagerung und Drangsal, mit der der Feind in allen deinen Toren dich bedrängen wird. 56. Die Verzärtelte und Verweichlichte unter dir, die noch nicht versucht hat, ihre Fusssohle auf die Erde zu setzen, weil sie so verweichlicht und verzärtelt ist, — deren Auge wird missgünstig blicken auf den Mann ihres Schosses, auf ihren Sohn und ihre Tochter, 57. Auf ihre Nachgeburt, die zwischen ihren Füssen hervorgeht, und auf ihre Kinder, die sie gebären will; denn sie wird sie aus Mangel an allem heimlich verzehren, — in der Belagerung und Drangsal, mit der der Feind dich in deinen Toren bedrängen wird.*

Nach Ramban (ebenso Hirsch) fand die Prophezeihung in vv. 49 ff. erst zur Zeit des zweiten Tempels ihre Erfüllung, als die Römer aus weiter Ferne gegen Israel gezogen kamen. Indessen ist aus den Propheten zu ersehen, dass unsere Prophezeihung sich auch auf die Assyrer und Babylonier beziehen kann. So Jes. 5, 26: ונשא נס לגוים מרחוק — מקצה הארץ; Jer. 5, 15 — הנני מביא עליהם גוי ממרחק גוי לא תדע לשונו. Dass der Feind schnell einherfliegen wird, sagt auch Jes. das. (מהרה קל יבוא). Jer. 48, 40; 49, 22 gebraucht das Bild כנשר ידאה bei seinen Weissagungen gegen Moab und Edom. Vgl. auch Ez. 17, 3; 12; Chabak. 1, 8. Dass der Feind alle Produkte des Landes verzehrt, hebt auch Jer. 5, 17. hervor. Dass er die Festungen erobern wird, sagt er ebenfalls das. Dass die Belagerten das Fleisch ihrer Kinder verzehrten, erfüllte sich 2 Kön. 6, 28 f.; Echa 2, 28; 4, 10; allerdings auch zur Zeit der Belagerung durch die Römer (Joseph. bell. Jud. VI 3, 4 ff.). Auch die andern hier angedrohten Strafgerichte gingen zur Zeit des zweiten Tempels in Erfüllung, wie dies Abarbanel im einzelnen ausführlich nachweist.

ישא, er wird hertragen, herbeibringen, wie Exod. 10, 13. כאשר ידאה הנ׳, er wird die Feinde so schnell herbeibringen, wie der Adler fliegt (vgl. Jes. 5, 26; Chab. 1, 8). — אשר לא ישא פ׳ — לא יחן. Als ein solch grausames Volk werden in Jes. 13, 18 die Meder geschildert. עד השמדך fehlt in LXX, aber dass es neben עד האבידו אתך kaum erträglich sei, wie Dillmann meint, ist nach Vergleichung mit v. 20 unbegründet. Dort erscheint אבדך als eine vollendetere Vernichtung als השמדך. Demnach wird auch als Folge des ואכל וגו׳ das השמדך und als Folge des לא ישאיר die gänzliche Vernichtung (האבידו) dargestellt. אשר אתה בטח בהן, wie Jer. 5, 17. Das zweite והצר לך in v. 52 will sagen, dass dies in dem von Gott gegebenen Lande geschehen wird (König). Das Volk soll nicht darauf ver-

trauen, dass ein von Gott gegebenes Land ihm nicht entrissen werden kann. Dieses Vertrauen ist ebenso falsch, wie das auf die festen Mauern. — ואכלת — בשר בניך, wie Lev. 26, 29 במצור ובמצוק (vgl. Jer. 19, 9) wird noch in v. 55 und 57 wie ein Refrain wiederholt (Dillm.). Jer. 19, 9 setzt noch hinzu ואיש בשר רעהו יאכלו. Noch stärker ist die Drohung in Ez. 5, 10 (ובנים יאכלו אבותם). והענג מאד. Weiter v. 56 bei der Frau fehlt das מאד, weil durch das folgende אשר לא נסתה der höchste Grad der Verweichlichung genügend gezeichnet ist. תרע עינו ב׳, wie oben 15, 19, geizig sein gegen jemand. באשת חיקו, oben 13, 7. השאיר für השאר, wie 7, 24, vgl. auch Ew. 238 d. אשר לא נסתה, die sich stets hat fahren oder tragen lassen. כף רגלה הצג, das Objekt dem Inf. vorangestellt, wie Jes. 42, 24, wo die zugehörige Ortsbestimmung vor den Inf. tritt (GK 113 d). ובשליתה. In v. 56 ist das ב׳ verbunden mit den Personen, denen sie ihre Speise nicht gönnt; hier in v. 57 mit den Speisen, die sie nicht andern geben will und daher im geheimen verzehrt. Der missgünstige Blick in v. 56 ist auf die Personen gerichtet, wie in 15, 9; in v. 57 aber auf die Speisen, die man Anderen nicht gönnt. שליה heisst die Nachgeburt, oft in der talm. Literatur. Nach Onk. und Raschi bedeutet שליה die kleinsten erst jüngst geborenen Kinder.

V. 58. Wenn du nicht sorgfältig alle Worte dieser Lehre ausübest, die in diesem Buche geschrieben stehen, diesen zu verehrenden und furchtbaren Namen, den Ewigen, deinen Gott, zu fürchten; 59. Dann wird der Ewige deine Leiden und die Leiden deiner Nachkommen wunderbar sein lassen, grosse und andauernde Leiden, bösartige und andauernde Krankheiten. 60. Er wird nämlich wider dich alle die Seuchen Aegyptens wieder kommen lassen, vor denen dir graute, und sie werden dir anhaften. 61. Auch jegliche Krankheit und jegliches Leiden, das nicht im Buche dieser Lehre geschrieben steht, — auch sie wird der Ewige über dich herraufführen, bis du vertilgt sein wirst. 62. Und ihr werdet nur in geringer Anzahl übrigbleiben, anstatt dass ihr wie die Sterne des Himmels an Menge gewesen wart, weil du nicht auf die Stimme des Ewigen, deines Gottes, gehört hast.

Es wird wieder die Bedingung von v. 15 an die Spitze der folgenden Drohungen gesetzt, für den Fall, dass Israel ungeachtet der eingetroffenen Strafgerichte sich nicht zum Gehorsam gegen Gott bekehrt. Mit הכתובים בספר הזה und weiter v. 61 wird das in

31, 9 ff. berichtete Niederschreiben der Thora vorausgenommen.*) Wir haben bereits oben I 322 ff. auseinandergesetzt, dass dort vom Niederschreiben der ganzen Thora die Rede ist. An die Spitze aller Forderungen wird 10, 12 die יראה gestellt. Darunter ist, wie I S. 85 erörtert, einerseits die Ehrfurcht vor der erhabenen Majestät Gottes, andererseits die Furcht vor der Strafe Gottes, der das Böse nicht ungeahndet lässt, zu verstehen. Deshalb wird hier der allerheiligste Name als נכבד und נורא bezeichnet, נכבד, der verehrte, aber auch der zu verehrende, ebenso wie נורא der gefürchtete oder der zu fürchtende. את השם, vgl. zu Lev. 24, 11.

והפלא, er wird wunderbar machen. Die oben angedrohten Plagen werden in wunderbarer Weise auftreten. מכותך, Pl. mit Singular-Suffix (G K 91 n Ew. 259 a). Die Steigerung der obigen Drohungen wird in diesen Versen verkündet. והשיב, nachdem er dich vor denselben bewahrt und die befreiung von denselben dir verheissen hat (oben 7,15; Exod. 15,26). Er wird seine Verheissung widerrufen, nachdem du die Bedingung, unter der sie gegeben, nicht eingehalten hast. ודבקו בך, wie v. 21 ידבק. גם כל חלי, wenn König wegen כתוב (Einz.) das וכל מכה als spätern Zusatz erklärt, so hat er Jer. 6,7 übersehen, wo auch חלי ומכה nebeneinander stehen. Die Einzahl כתוב darf nicht auffallen, vgl. G K 145 l und 145 e, auch weiter 30,10 (vgl. auch Ew. 339 c). יעלם für יַעֲלֵם, vgl. Ibn Esra. במתי מעט, s. zu 26,5. ככוכבי השמים, 10,22. כי לא שמעת, wie v. 45.

V. 63. Und es wird geschehen, wie sich der Ewige in bezug auf euch gefreut hat, euch Gutes zu tun und euch zu vermehren, so wird der Ewige in bezug auf euch sich freuen, euch verschwinden zu lassen und euch wegzutilgen, indem ihr fortgerissen werdet von dem Bodem, wohin du ziehst, um ihn in Besitz zu nehmen. 64. Und der Ewige wird dich unter alle Völker von einem Ende der Erde bis zum andern zerstreuen, und du wirst dort fremden Göttern dienen aus Holz und Stein, die du nie gekannt, weder du noch

*) Wenn Wellhausen (Kompos.) durch die Stellen: „die Worte dieser Thora, die in diesem Buche geschrieben sind", (v. 58) und „das Buch dieser Thora" (v. 61) die Annahme begründet, dass der Verfasser der Strafrede sich von dem Verfasser des Deut. unterscheidet; so hat bereits Kuenen (Einl. S. 122) dies zur Genüge widerlegt durch die Bemerkung, dass, indem das Deut. selbst (31,9 ff.) die Aufzeichnung „dieser Thora" durch Mose berichtet, so konnte er auch wohl „das Buch dieser Thora" erwähnen, sowohl hier als in 17,18 f.

deine Väter. 65. Und unter diesen Völkern wirst du keine Ruhe finden, und für deine Fußsohle wird es keinen Ruheplatz geben; vielmehr wird dir der Ewige dort ein zitterndes Herz, Schmachten der Augen und Betrübnis der Seele geben. 66. Und dein Leben wird dir vor deinen Augen in Gefahr schwebend gelten und du wirst bei Nacht und bei Tag dich ängstigen und deines Lebens dich nicht sicher fühlen. 67. Am Morgen wirst du sagen: „O wäre es doch schon Abend!“, und am Abend wirst du sagen: „O wäre es doch Morgen!“ ob der Furcht deines Herzens die du fühlst, und ob des Anblibcks deiner Augen, den du siehst. 68. Und der Ewige wird dich auf Schiffen nach Aegypten zurückbringen, auf dem Wege, auf dem ich dir gesagt habe, du sollst es nie wieder sehen; dort werdet ihr euch an deine Feinde als Knechte und Mägde verkaufen wollen, aber es wird kein Käufer da sein.

Sowie der vorige Absatz mit einer Darstellung des Gegensatzes zwischen der unglücklichen Gegenwart und der glücklichen Vergangenheit geschlossen hat, ebenso beginnt auch der jetzige letzte Absatz der תוכחה einen solchen Gegensatz in dem Verfahren Gottes mit seinem Volke zur Darstellung zu bringen. Gott verfährt mit Israel, wie ein Vater mit seinem Sohne. Solange dieser den rechten Weg wandelt, freut sich der Vater, wenn er ihm Gutes tun kann. Führt aber der Sohn einen schlechten Lebenswandel, so freut sich der Vater, wenn er ein Mittel findet, den Sohn zum guten Wege zu leiten. So freut sich Gott auch, dass er durch das Mittel des גלות Israel zur Umkehr bringen kann, nachdem es von ihm abgefallen und in Sünde geraten war. Das מעל האדמה gehört auch zu להאביד אתכם und להשמיד אתכם. Gott freut sich, euch verschwinden zu machen von dem Boden, vgl. oben 4,26 u. 11,17, wo אבד מעל האדמה dieselbe Bedeutung hat. השמיד mit מ׳ heisst wegtilgen, vgl. 4,3; diese Bedeutung hat שמד auch in 4,26; vgl. auch Jes. 23,13 und 15, wo sich die Bedeutung des להאביד und להשמיד in unserem Verse klar ergibt. ונסחתם. נסח, herausreissen aus dem Lande (Spr. 2,22). והפיצך in Lev. 26,33: אזרה; Ezechiel gebraucht beide Ausdrücke, z. B. 30,23; 26, ein Beweis, dass Ez. aus P und D gleichzeitig geschöpft hat, wie bereits zu Lev. 26 ausführlich auseinandergesetzt. ועבדת שם וגו׳, wie oben v. 36 und 4,28. לא תרגיע וגו׳, vgl. Echa 1,3. Dies gehört mit zum Heilsplane Gottes, damit Israel nicht unter den Völkern aufgehe. לב רגז, vgl. Lev. 26,36. וכליון עינים וגו׳, vgl. Lev. 26,16; 1. Sam. 2,33.

והיו חייך תלאים, dein Leben wird aufgehängt, d. h. ohne Grundlage und ohne Halt sein. In der Mischna heisst תלוי in der Schwebe sein, vgl. Raschi. לך מנגד, dir gegenüber, will sagen, dass du selbst dich deines Lebens nicht sicher glauben wirst, wie wenn du es selbst vor deinem Angesichte in der Schwebe sehen würdest. בבוקר תאמר וגו׳. Nach Sotah 49a ist der Sinn dieses Satzes, man würde immer die jüngst vergangene Zeit herbeisehnen, weil die folgende Zeit immer schlimmer sein wird. Anders T. Jon.; nach ihm wünscht man die kommende Zeit herbei, weil durch die Leiden die Stunden des Tages resp. der Nacht lang erscheinen. ממראה עיניך, wie v. 34. — Zu באניות — והשיבך, vgl. in der Einleitung. Das ואין קנה sagt zwar, dass sie so verachtet sein werden, dass man sie nicht einmal als Sklaven wird haben wollen, wiewohl sie sich selbst anbieten werden. Andererseits aber liegt auch ein schwacher Trost darin, dass sie nicht zu Sklaven gemacht werden würden, weil man sie nicht kaufen wird. — Titus schickte (nach Josephus b. Jud. 6,9,2) 17000 Juden nach Aegypten zu schweren Arbeiten. Unter Hadrian wurden unzählige Juden bei Rahels Grab als Sklaven verkauft (Hieron. zu Jer. 31). Doch lässt sich nicht sagen, dass sich diese Weissagung auf ein spezielles Ereignis bezieht. Es soll nur im allgemeinen die tiefste Erniedrigung darstellen, in die das Volk infolge seines Ungehorsams stürzen wird, in welchen zugleich der Keim zu seiner Wiederauferstehung gelegt ist.

V. 69. Dies sind die Worte des Bundes, den der Ewige Mose mit den Kindern Israels im Lande Moab zu schliessen befahl ausser dem Bunde, den er mit ihnen am Horeb geschlossen hatte.

In der Vulgata und in der Lutherbibel ist dieser Vers als Ueberschrift zur folgenden Rede Mose's gesetzt worden. So wird er auch von den neuern Auslegern aufgefasst. König bemerkt: „Der Ausdruck ‚Worte des Bundes‘ kann nur bedeuten: ‚Worte über die Schliessung des Bundes‘, die im Lande Moab geschehen soll. Von einem da geschehenen Bundesschluss zwischen Gott und Israel war aber vorher noch nicht die Rede, sondern nur von Bundesbedingungen. Folglich kann 28,69 nur die Ueberschrift oder Einleitung zu der darauffolgenden Bundesrede Mose's bilden". So König.

Indessen aber ist von einer f a k t i s c h e n Bundesschliessung auch in den folgenden Kapiteln nicht die Rede. Es wird nur

gesagt: Damit du in den Bund mit dem Ewigen, deinem Gotte, und den Fluchvertrag eintretest (29, 11); ferner: Nicht mit euch allein schliesse ich diesen Bund und diesen Fluchvertrag (29,13). Und so wird noch weiter öfter gesprochen von dem „Fluchvertrag“, alah (29, 18 f.), den „Verfluchungen des Bundes“ „Aloth ha-Berith“ (29, 20) und dem „Fluch“ „Kelalah“ (29, 26). Dabei wird betont, dass die Verfluchungen in diesem Buche (Deuteronomium) geschrieben stehen (29, 19; 20; 26). Hiermit können nur die unmittelbar vorher verzeichneten Verfluchungen des Kapitels 28 gemeint sein. Diese werden in 29,20 אלות הברית genannt und auch in 29, 11; 13 ist die אלה mit dem ברית eng verbunden. Es liegt nun nichts näher, als dass mit דברי הברית in 28,69 nichts anderes als die אלות הברית dieses Kapitels gemeint sind und dass demnach dieser Vers die Unterschrift zu diesem Kapitel bildet. Dies ergibt sich auch aus Jer. 11, 1—10 (vgl. oben S. 99). Dort kann in v. 8 mit ואביא עליהם את כל דברי הברית הזאת nur das Eintreffen der Flüche von Deut. 28 gemeint sein. Also ist auch hier דברי הברית identisch mit אלות הברית. Daher ist unter הברית — בחורב der Fluchvertrag von Lev. 26 verstanden, wie bereits im Comment. zu Lev. II S. 358 bemerkt ist.

4) Die dem Fluchvertrag angeschlossene Anrede an das Volk (c. 29).

Wie bereits oben S. 92 bemerkt, sind die tröstenden Worte in c. 30 als Abschluss der תוכחה von c. 28 zu erklären. Dies beweist nicht bloss die תוכחה von Lev. 26, die mit Trostesworten schliesst, sondern auch Deut. 4, 24 ff., wo ebenfalls den Unheil-Verkündigungen (4, 24—28) Trostes-Verheissungen (4, 29 ff.) folgen. Es fragt sich nun, warum unser Kap. 29 zwischen die Flüche und die Tröstungen eingeschoben wurde (vgl. oben S. 92). Dies lässt sich vielleicht durch folgendes beantworten. Zunächst bedurfte es der Erklärung, wozu die erneuten Fluchverkündigungen nötig seien, nachdem bereits am Horeb (Lev. 26) ein Bund unter ברכות und קללות geschlossen war, worauf ja der Schlussvers des c. 28 hinweist. Darauf antwortet 29, 3, dass trotz all der Wundertaten, die Gott in Aegypten verrichtet hat, die Israeliten „bis auf diesen Tag“ nicht zur rechten Gotteserkenntnis gelangt waren. Erst die Erfahrungen während der vierzigjährigen Wüstenwanderung und die letzten durch Gottes Hilfe erfochtenen Siege und gemachten Eroberungen machten das Volk reif für die wahre Gotteserkenntnis.

Daher auch die erneute Bundesschliessung (29, 1—8). Sodann soll betont werden, dass der Bund mit den Segnungen und Flüchen das gesamte Volk umfasst, nicht etwa auf einzelne Stände beschränkt werden darf, und nicht nur für die gegenwärtige Generation, sondern für alle Zukunft hat das Volk die Bundespflichten zu übernehmen (vv. 9—14). Noch muss dem Irrtume vorgebeugt werden, als könnte ein Mann oder eine Familie oder ein Stamm unter Israel, dessen Gesinnung dem heidnischen Götzendienste sich zuneigt, durch die Fluchverkündigung abgeschreckt, diese mit einem Vorbehalt im Gedanken hinnehmen, um in der Zukunft nach eigener Meinung seinen Lebenswandel einrichten zu dürfen. Für solche wird wiederholt gesagt, dass sie von den Flüchen nicht verschont bleiben und von allen Stämmen Israels ausgesondert werden sollen (vv. 15—20). Die Plagen, welche das Gebiet eines solchen Lebenswandel wählenden Stammes treffen werden, sollen allen folgenden Generationen in Israel, sowie allen andern Völkern zum warnenden Beispiel dienen, dass man nicht ungestraft den mit Gott geschlossenen Bund bricht (vv. 21—27). Die Ansprache Mose's schliesst mit einem vieldeutigen Lehrsatze (v. 28), worüber zur Stelle zu sprechen ist.

V. 1. Und Mose rief ganz Israel zu und sprach zu ihnen: Ihr habt gesehen alles, was der Ewige vor euren Augen im Lande Aegypten an Pharao und an allen seinen Dienern und an seinem ganzen Lande getan hat, 2. Die grossen Versuchungen, die deine Augen gesehen haben, jene grossen Zeichen und Wunder. 3. Aber der Ewige hatte euch noch kein Herz zum Erkennen, keine Augen zum Sehen und keine Ohren zum Hören gegeben bis auf diesen Tag. 4. Da führte ich euch vierzig Jahre in der Wüste, wobei eure Kleider auf euch nicht veralteten und dein Schuh an deinem Fusse nicht veraltete. 5. Brot habt ihr nicht gegessen, Wein und Berauschendes nicht getrunken, damit ihr erkennen solltet, dass ich, der Ewige, euer Gott bin. 6. Und ihr kamt zu diesem Orte und es zogen Sichon, der König von Cheschbon, und Og, der König vom Baschan, zum Kriege gegen uns aus, und wir schlugen sie. 7. Und wir nahmen ihr Land ein und gaben es zum Erbbesitz den Rubeniten, Gaditen und dem halben Stamme der Menassiten. 8. So beobachtet denn die Worte dieses Bundes und übet sie, damit ihr in allem, was ihr unternehmet, glücklich seid.

ויקרא, mit אל verbunden, heisst jemand, der anwesend ist, zurufen, vgl. m. Komment. zu Levit, I S. 93 und oben zu 5,1. Nach Ramban hat Mose dem versammelten Volke, nachdem er ihnen die דברי הברית vollständig vorgetragen hatte, zugerufen: שמע ישראל אתם ראיתם וגו׳, wie in 5,1. אתם ראיתם וגו׳, vgl. 4,34 f. und 7,19. Diese in Aegypten verrichteten Wunder, hatten den Zweck euch zur reinen Gotteserkenntnis zu führen (Exod. 10,2). ולא נתן וגו׳. Nach Hirsch soll mit diesem Satze gesagt sein, dass die von Gott herbeigeführten Erlebnisse nicht die Wirkung gehabt haben, welche sie auf das erkennende, auffassende und begreifende Innere hätten haben sollen. Aehnlich Seforno: Durch eure Widersetzlichkeit ist die Absicht Gottes, euch ein erkennendes Herz zu geben, nicht erreicht worden. Beachtenswert dürfte auch die Erklärung des Ibn Esra sein, dass Gott als der Geber des Herzens zum Erkennen genannt wird, weil von ihm die erste Wirkung ausgeht. Allerdings muss der Mensch den Willen zum rechten Wandel haben, um die Beihilfe Gottes dazu zu erhalten, הבא לטהר מסייעין לו; doch kann ohne den göttlichen Beistand nichts erreicht werden, wie wir in der Benediktion אהבה רבה täglich beten; דבק לבנו במצותיך וכו׳; vgl. auch Maimon., More Neb. II 48. Mose gebraucht hier deshalb diese Redewendung, um das Volk, welches bereit stand, in den Bund Gottes einzutreten, nicht durch Vorwürfe zu verletzen.

ואולך אתכם וגו׳, vgl. oben 8, 3; 4. Das Subjekt zu ואולך ist Gott. Wie oben in 11, 14 spricht Mose hier im Namen Gottes. Die Umformung in die dritte Person bei LXX ist also eine willkürliche Korrektur. Mit Recht macht König darauf aufmerksam, dass dieselbe LXX am Ende von v. 5 auch ein ἐγώ hat. — לחם לא אכלתם. Ihr habt nicht von gewöhnlicher menschlicher Nahrung, sondern von einer wunderbaren himmlischen Gabe euch genährt. וידעתם וגו׳, dadurch konntet ihr erkennen, dass ich ד׳ euer Gott bin, dass der beistehende allbarmherzige Gott euch geleitet und versorgt hat. Diese Erkenntnis sollten sie schon 40 Jahre vorher besitzen (Exod. 6, 7); allein sie ward ihnen bis jetzt versagt.

ותבאו אל המקום הזה וגו׳. Dies war ein neuer unerwarteter Gnadenakt von Seiten Gottes; nicht bloss der Sieg über die beiden transjordanischen Könige, sondern selbst der Umstand, ויצא . . . לקראתנו למלחמה, dass diese Könige den erbetenen friedlichen Durchzug durch ihr Land verweigerten und zum Kriege auszogen, war eine göttliche Fügung, um deren Gebiet den Israeliten zum Besitztum zu geben (2, 30). ויקח — ונתנה לנחלה. So wertvoll diese Eroberungen waren,

so haben wir sie dennoch den $2^1/_2$ Stämmen abgetreten, im sichern Vertrauen, dass uns das verheissene Land von Gott auch gegeben werden wird. Welch ein Gegensatz zu der frühern Generation, welche den Kundschaftern Gehör gab, die da sagten: לא נוכל לעלות וגו׳ (Num. 13, 31). Damit bekundeten wir, dass wir jetzt zur Gotteserkenntnis gelangt sind, dass es an der Zeit ist, von neuem einen Bund mit Gott zu schliessen.

ושמרתם את דברי הברית וגו׳. Hier können unter דברי הברית nicht, wie oben 28, 69, die אלות הברית verstanden sein, weil von diesen nicht ועשיתם אתם gesagt werden könnte. Vielmehr bedeutet der Ausdruck dasselbe, wie דברי התורה הזאת in 28, 58. Die דברי התורה, zu deren Beobachtung der Bund verpflichtet, können auch als דברי הברית bezeichnet werden, sowie das ספר התורה in 2. Kön. 22,8 auch ספר הברית genannt wird (das. 23,2). — למען תשכילו וגו׳, wörtlich: „Damit ihr klug, einsichtig handelt", daher: „Erfolg habet". את כל אשר תעשון hat vornehmlich die zu unternehmende Eroberung des Landes im Auge, wodurch auch die übrigen $9^1/_2$ Stämme ihren Erbbesitz erhalten sollen. Nur wenn ihr die Bundespflichten sorgfältig beobachtet, werdet ihr in allen folgenden Unternehmungen Erfolg haben (Jos. 1,7 f.). Uebertretet ihr aber den Bund, so werdet ihr vor euren Feinden nicht bestehen können (Jos. 7.11 f.).

V. 9. Ihr steht heute alle vor dem Ewigen, eurem Gotte, eure Häupter, eure Stämme, eure Aeltesten und eure Ordner, alle Männer Israels, 10. Eure Kinder, eure Frauen und der Fremde, der in deinem Lager ist, von deinem Holzhauer bis zu deinem Wasserschöpfer; 11. Auf dass du in den Bund mit dem Ewigen, deinem Gotte, und in seinen Fluchvertrag eintretest, den der Ewige, dein Gott, heute mit dir schliesst, 12. Um dich heute zu seinem Volke zu erheben, und damit er sich dir als Gott erweise, wie er dir verheissen hat und wie er es deinen Vätern, Abraham, Isaak und Jakob zugeschworen hat. 13. Und nicht mit euch allein schliesse ich diesen Bund und diesen Fluchvertrag, 14. Sondern mit dem, der heute hier bei uns vor dem Ewigen, unserem Gotte, steht, und mit dem, der heute nicht hier bei uns ist.

לפני ה׳ א׳, nach Ibn Esra rings um die Bundeslade, die mitten im Lager stand. Richtiger Raschi und Malbim; Mose hat sie alle versammelt, damit sie von Gott die Bundesworte für sich und ihre Nachkommen annähmen. ראשיכם שבטיכם, nach Raschi und Ibn Esra

soviel wie ראשי שבטיכם (vgl. 5,20), die Häupter eurer Stämme; ebenso LXX, wo noch „die Richter“ hinzugefügt werden; schwerlich weil ursprünglich שפטיכם statt שבטיכם im Text stand (Dillmann), eher mag ihnen noch das שפטיכם vor ושטריכם vorgelegen haben, wie auch oben 16,18 שפטים ושטרים zusammen genannt werden. Nach T. Jon. sind ראשיכם soviel wie רישי סנהדרין, die Obersten der Gerichtshöfe und שבטיכם wie אמרכלי שבטיכון, die Fürsten eurer Stämme. Demgemäss wollen Einige (Seforno, Luzzatto, Mecklenburg) dem Worte שבט auch die Bedeutung von תומך שבט (Szepterführer) beilegen, was sich aber nicht mit Sicherheit nachweisen lässt. Nach Ramban nennt ראשיכם שבטיכם das Volk im allgemeinen (בכלל); „Die Häupter und die andern Personen der Stämme“, und darauf werden dieselben speziell aufgeführt, und zwar sind זקניכם ושטריכם die Häupter *), während כל איש ישראל וגו׳ das שבטיכם spezialisiert. R. Elia Wilna meint (in אדרת אליהו), in v. 9 werden fünf führende Klassen und in v. 10 fünf der ihnen untergebenen genannt (vgl. Mecklenburg).— וגרך וגו׳. Auch in Josua 8,35 wird der גר neben den Frauen und Kindern genannt, darunter sind wohl die mit יתרו den Israeliten sich anschliessenden Keniter verstanden. מחטב עציך וגו׳ braucht nicht gerade die Diener des Heiligtums, wie in Josua 9,23, zu meinen. Es mögen bei den Kriegen im Ostjordanlande viele als Sklaven zu den Israeliten gekommen sein, wie später die Gibeoniten. **)

לעברך וגו׳. Dieser Ausdruck (עבר בברית) wird für das Eintreten in einen Bund gebraucht mit Rücksicht auf dem dabei beobachteten Gebrauche, der in Jer. 34,18 f. beschrieben ist. In 2 Kön. 23,3 wird dafür עמד בברית (2 Chron. 15,12 בוא בברית) gebraucht. ובאלתו. אלה, das sonst auch „Eid“ bedeutet (wie in Gen. 24,41), ist (in Verbindung mit עבר) nähere Bestimmung zu ברית, der dadurch als ein mit Flüchen verknüpfter Bund bezeichnet wird. אלה kann daher (nach König) hier mit „Fluchvertrag“ übersetzt werden. למען הקים וגו׳ והוא יהי׳ וגו׳ כאשר דבר וגו׳. Dies nimmt Bezug auf die Verheissung in Exod. 6,7 und Gen. 17,7 f.— ולא אתכם לבדכם. Vgl. die ausführliche Auseinandersetzung bei Abarbanel über die Frage der

---

*) Unter den hier genannten שטרים mögen hiernach die in der Mischna (Kidduschim 4,5) erwähnten שוטרי הרבים gemeint sein, was nach den Erklärern „Richter in דיני ממונות“ bedeutet. Vgl. meine Bemerkung in Wohlgemuth's „Jeschurun“ B. VI S. 265 f.

**) Dass auch die Fremdlinge und Sklaven in den Bund eintreten, darf nicht auffallen. Vgl. Gen. 17,12 f, beim Bund der Beschneidung.

Gelehrten von Aragonien seiner Zeit, mit welchem Rechte die Generation der Wüste die Bundespflichten für alle kommenden Generationen übernehmen konnte. Auch in 5,3 wird bestimmt erklärt, dass der mit den Vätern am Sinai geschlossene Bund auch für die Nachkommen giltig ist (vgl. König das.). ישנו, vgl. Ew. 262e und GK 100,5.

V. 15. Denn ihr wisset, wie wir im Lande Aegypten gewohnt haben und wie wir mitten durch die Völker gezogen sind, durch die ihr gezogen seid. 16. Und ihr sahet ihre Greuel und ihre Scheusale, Holz und Stein, Silber und Gold, das sich bei ihnen befindet. 17. Dass nicht unter euch ein Mann oder eine Frau oder eine Familie oder ein Stamm sei, dessen Herz sich heute vom Ewigen, unserem Gotte, abwendet, hinzugehen den Göttern jener Völker zu dienen; dass nicht unter euch eine Wurzel sei, die Gift und Wermut als Frucht hervorbringt; 18. Wenn nun ein solcher die Worte dieses Fluchvertrags hört, dann sich in seinem Herzen segnet mit den Worten: Friede wird mir sein, wenn ich auch in der Ansicht meines Herzens wandle, um das Getränkte zum Durstigen hinzuzufügen; 19. So wird der Ewige ihm nicht verzeihen wollen, vielmehr wird dann des Ewigen Zorn und sein Eifer gegen diesen Mann auflodern, und auf ihm die ganze Verfluchung, die in diesem Buche geschrieben steht, ruhen, und der Ewige wird seinen Namen unter dem Himmel auslöschen. 20. Und der Ewige wird ihn zum Bösen aus allen Stämmen Israels absondern, ganz nach den Verfluchungen des Bundes, der in diesem Buche der Lehre niedergeschrieben ist.

כי אתם ידעתם gibt den Grund an, weshalb die in v. 17 f. ausgesprochene Verirrung zu befürchten ist; aber zugleich warum sie nicht Platz greifen dürfte, vgl. 4,15 f. Mit אתם ראיתם wird in v. 2, auf die in der Vergangenheit gemachten Erfahrungen hingewiesen; hier mit אתם ידעתם, weil im folgenden v. mit ותראו an das mit eigenen Augen Gesehene erinnert wird. את אשר וגו׳, wörtlich: „was wir gewohnt haben", d. h. wie wir gew. haben, vgl. 9,7 und Gen. 30,29. בקרב הגוים, Moab, Ammon, Midjan; ותראו את ש׳ וגו׳. Es mag damit auch angedeutet sein, dass Einige an dem heidnischen Götzendienst Gefallen fanden (wie אשר תראה in 12,13); es waren die Peor-Diener (4,3) und die in Ez. 20,7 f. erwähnten Anhänger der שקוצים und גלולים der Aegypter. גלולים, vgl. Lev. 26,30. עץ ואבן,

das ist der Stoff, aus dem das Götzenbild gefertigt ist (28,36; 64). כסף — אשר עמהם bezeichnet nach Aboda sara 51 den Schmuck, der den Götzenbildern beigegeben ist, vgl. oben zu 7,25. — פן ein negativer Wunschsatz, „dass nur nicht". היום, schon heute während der Bundesschliessung könnte so mancher einen solchen verwerflichen Gedanken im Herzen hegen, der als eine Wurzel da ist, welche die verderblichsten Früchte trägt. ראש, auch רוש (32,32), bedeutet „Gift" im allgemeinen; hier, wie לענה, eine besondere Giftpflanze. לענה in Verbindung mit ראש auch Echa 3,19. Gemeint sind damit die lasterhaften Taten, die der Götzendienst in seinem Gefolge hat. והתברך וגו׳, er segnet sich, d. h. er denkt der Fluch werde ihn nicht treffen. שלום יהי׳ לי. In Jer. 23,17 sagen die falschen Propheten zu den Gottesverächtern: שלום יהי׳ לכם. Es ist also falsch, wenn Ehrlich dies als eine leise gesprochene Segensformel erklärt, womit man die magische Wirkung des geäusserten Fluches abzuwehren glaubte. בשרירות לבי. Da dieser Ausdruck in Jer. 7,24 und Ps. 81,13 parallel mit מועצות (Pläne, Anschläge) steht, so ist wahrscheinlich dessen Bedeutung: Ansicht, Meinung.

Bei Jeremia wird הלך אחרי (ב)שרירות לבו als Gegensatz zum „Gehorchen der Stimme Gottes" gebraucht. Auch wird dort oft לבו הרע gesagt, um anzuzeigen, dass von einer b ö s e n Ansicht die Rede ist. Dat Wort kann mit Hirsch u. A. als „Festigkeit" (wie das rabbinische שריר וקיים, fest und rechtskräftig) erklärt werden; שרירות לבי wäre dann das vom eigenen Herzen Bestätigte, Bekräftigte im Gegensatz zu dem, was von Gott geboten wird. Es könnte aber auch, wie Raschi erklärt, שרר (ebenso wie שור) „schauen, sehen" bedeuten, wonach שרירות einfach die Bedeutung „Ansicht" erhielte. Die falschen Propheten sagen bei Jer. (23,17) zu all denen, welche ihrer eigenen Ansicht folgen: „Es wird kein Unheil über euch kommen". Sie meinen damit, der Mensch brauche nur seiner Ueberzeugung zu folgen, dann wird ihn keine Strafe von Seiten Gottes treffen. Nach Ramban bedeutet שרירות לב die starke Herzenslust, die Begierden des Herzens; ebenso T. Jon.: בתקוף יצרא בישא דלבי (in der Stärke des bösen Triebes meines Herzens).

למען ספות — הצמאה. In der Erklärung dieses Satzes findet man bereits bei den alten Uebersetzern weit auseinandergehende Meinungen. Zuvörderst herrscht eine Meinungsverschiedenheit über die Bedeutung des Wortes ספות an dieser Stelle. Nach LXX und Vulg. heisst es „wegraffen, vernichten" (wie Gen. 18,23). Demgemäss erklären auch die meisten Neuern, dass hier gesagt

wird, ein solcher Lebenswandel ist geeignet „das Bewässerte mit dem Durstigen“, d. h. das ganze Land, zugrunde zu richtdn. Allein in diesem Verse ist noch nicht die Strafe verkündet, die den Sünder treffen würde; dies geschieht erst in den folgenden Versen. Es muss in unserem Satz entschieden eine Fortsetzung der sündhaften Gedanken enthalten sein; es ist daher mit den aramäischen Targumim und dem Syr. ספות mit „hinzufügen“ zu übersetzen. Der Gottwidrige folgt seiner Herzensmeinung, um Sünde zur Sünde hinzuzufügen. Es wird nun eine Sündenart mit רוה (Getränktes) und eine andere mit צמאה (Durstiges) bezeichnet. Die Frage, dass es dann על הצמאה heissen müsste, wie sonst ספה in dieser Bedeutung mit על konstruiert wird, lässt sich damit beantworten, dass hier ספות, wie יסף, im Sinne von „vermehren“ gebraucht wird: Die רוה soll die צמאה vermehren, vergrössern.*) Es fragt sich nur, welche Sünden unter רוה und welche unter צמאה zu verstehen sind. Die Targumim erklären רוה als die irrtümlich und צמאה als die vorsätzlich begangenen Sünden, was Raschi damit begründet, dass רוה das in Trunkenheit und צמאה das im nüchternen Zustande Verübte bezeichnet. למען ספות bezieht Raschi auf Gott, der diesem Gottlosen die im Irrtum begangenen Sünden wie die vorsätzlichen anrechnen und ahnden wird. Allein, wie bereits bemerkt, ist von der Bestrafung erst in vv. 19 ff. die Rede. Wir möchten daher lieber הצמאה mit Raschbam die Gesetzesübertretung aus Leidenschaft (לתיאבון, aus Gelüste) und רוה die aus Trotz oder aus Nichtachtung des Gottesgebotes (להכעים) begangenen Sünden erklären, die man auch im gesättigten Zustande, ohne danach Gelüste zu haben, verübt. Derjenige, der seine eigene Ansicht anstelle des Gotteswortes zur Richtschnur seines Handelns macht, wird diejenigen Verbote, die er vorher nur aus Begierde übertreten hat, später aus reiner Willkür übertreten, weil nach seiner Ansicht alles erlaubt ist. הרוה und הצמאה müssen in alter Zeit als Termini für zweierlei Arten von Sünden gebraucht worden sein. Wenn bei Jeremia, der offenbar mehrmals den Ausdruck שרירות לב aus unserer Stelle entlehnt hat, dennoch הרוה und הצמאה nicht vor-

*) ספה mit dem Akkus. mag hier den Sinn haben, dass das Hinzugefügte den ursprünglichen Bestand an Menge noch übertrifft, sodass letzterer vom ersteren gleichsam vernichtet wird. ספה in der Bedeutung „vermehren“ berührt sich da mit ספה in der Bed. „vernichten“, vgl. das talmudische רבה עליו ומבטלו, es kommt die Mehrheit hinzu und vernichtet es (das Mindere), Chullin 100b u. sonst.

kommt, so zeigt dies, dass zu jener Zeit diese Termini vom Volke nicht mehr verstanden worden wären.

לא יאבה וגו׳. Nicht, wie die falschen Propheten glaubten, dass eine solche, der innersten Ueberzeugung entsprechende, wenn auch gesetzwidrige, Handluugsweise entschuldbar sei, sondern im Gegenteil, Gott wird einem solchen, der sich gegen sein Gesetz auflehnt, nicht verzeihen wollen. כי אז יעשן וגו׳. Gegen einen solchen Mann wird der Zorn Gottes in verstärktem Masse entbrennen, denn der מומר להכעים ist strafbarer als der מומר לתיאבון. — באיש ההוא. Dieser Satz bezieht sich auf den Fall, dass ein Einzelner bundbrüchig wird (איש או אשה in v. 17). Da aber gewöhnlich die Familie des Verbrechers mitschuldig ist (vgl. m. Com. zu Lev. II. S. 65), so mag diese Strafandrohung auch der משפחה (in v. 17) gelten. ומחה וגו׳, es wird ihm ergehen, wie dem Volke Amalek gegenüber geboten wird (25,19). Auch einer ganzen verbrecherischen Familie gilt diese Drohung, wie sich dies z. B. bei den Familien Jerobeams und Achabs erfüllt hat (1. Kön. 14,10 f. 2. Kön. 9,8 f.). — והבדילו וגו׳ Dieser Satz bezieht sich auf שבט in v. 17. Ein Stamm wird, wie Malbim (nach dem Talmud) bemerkt, nicht ganz vertilgt (wie ein einzelner Mann und seine Familie); aber er wird von den übrigen Stämmen Israels ausgesondert. לרעה, zum Bösen; nicht, wie die falschen Propheten (in Jer. 23,17) sagten; לא תבוא עליכם רעה (vgl. auch Micha 3,11). Diese Aussonderung wird darin bestehen, dass das Land dieses Stammes zerstört und die Bevölkerung in die Fremde vertrieben werden wird (vgl. Jes. 8,23), wie dies zuerst bei Ruben und Gad und dann bei andern Stämmen sich erfüllte (2. Kön. 17,6; 1. Chron. 5,26). הכתובה Genus und Numerus nach dem Genitiv הברית, wie 1. Sam. 2,4 (GK 146a). בספר — הזה. Hier, wo הזה sich auf ספר bezieht, ist התורה mit Tifcha, dagegen in 28,61, wo das Demonstrativ-Pron. sich auf התורה bezieht, ist letzteres mit dem verbindenden Akzent Mercha akzentuirt (Raschi).

V. 21. Und sagen wird das spätere Geschlecht, eure Kinder, die nach euch erstehen werden, und der Fremde, der aus fernem Lande kommen wird, und die Schläge dieses Landes und die Erkrankungen, welche der Ewige in demselben hat ausbrechen lassen, sehen werden, — 22. Schwefel und Salz, ausgebrannt der ganze Boden, er wird nicht besäet, er lässt nicht wachsen, kein Kraut wächst darin auf, wie die Zerstörung Sodoms und 'Amoras, Admas und Zebojims es war, die der Ewige in seinem Zorn und Grimm zerstört hat, — 23. Und

sagen werden alle Völker: Weshalb hat der Ewige an diesem Lande so gehandelt? Warum das Glühen dieses grossen Zornes? 24. Und sie werden sagen: Deshalb, weil sie den Bund des Ewigen, des Gottes ihrer Väter, den er mit ihnen, als er sie aus dem Lande Aegypten herausführte, geschlossen hatte, verlassen haben, — 25. Und hingegangen sind und fremden Göttern gedient und sich vor ihnen niedergeworfen haben, Göttern, die sie nicht gekannt und die er ihnen nicht zuerteilt hat. 26. Darum ist der Zorn des Ewigen gegen dieses Land entbrannt, dass er über dasselbe den ganzen Fluch gebracht, der in diesem Buche geschrieben steht, — 27. Und der Ewige hat sie im Zorn und Grimm und grosser Entrüstung aus ihrem Boden herausgerissen und sie in ein anderes Land geworfen, wie es jetzt geschehen ist.

ואמר וגו'. Nach Hirsch schliesst sich dieser Vers unmittelbar dem Vers 68 des vorigen Kapitels an und setzt die mit 28,69 unterbrochene Zukunftsverkündigung fort. Mose hat, nachdem er mit 28,68 das Bild der sich an den Abfall von Gott und seinem Gesetze knüpfenden Leiden geschlossen, seine Verkündigungsrede unterbrochen, um bevor er sie in 29,21 ff. fortsetzt, einige Erläuterungen zu geben, durch welche die bisher ausgesprochenen Verkündigungen ins rechte Licht gesetzt und als Basis eines erneut mit Gott und seinem Gesetze zu schliessenden Bundes gewürdigt werden sollen; — so Hirsch. Demnach würde unser v. (29,21) und die folgenden Verse nicht bloss von einem Teil des Volkes (von einem oder mehreren Stämmen) sprechen, sondern von der in c. 28 angedrohten Exilierung und Zerstreuung des ganzen Volkes. Wenn nun auch oben von einer Verwüstung des Landes, wie sie in 29,22 geschildert wird, nicht die Rede ist, so kann diese Landplage in 28,23 f.; 63 (vgl. Lev. 26,33) implicite enthalten sein. Indessen so ansprechend diese Disposition ist, da mit v. 20 der Zweck der eingeschalteten Erläuterungs-Ansprache erreicht zu sein scheint, — so konnten wir uns dennoch nicht entschliessen, diese Einteilung anzunehmen, zunächst, weil es bei unsern Weisen (Sanhedrin 110 b) als ausgemacht gilt, dass die vorliegende Stelle nicht von ganz Israel, sondern von den verlorenen zehn Stämmen spricht. Sodann (dies hat bereits Raschi zu Sanhedrin bemerkt) zeigt v. 27 deutlich, dass hier von den nördlichen Stämmen die Rede ist, die in e i n Land deportiert wurden, nicht von dem spätern Exil, von dem (oben 28,64) gesagt wird: Der Ewige wird dich unter alle Völker von einem Ende der Erde bis zum andern zerstreuen.

ואמר וגו'. Nachdem in v. 20 dem von Gott abgefallenen Stamme die Bundesflüche angedroht wurden, sollte noch hinzugefügt werden, dass dieser Stamm aus seinem Lande vertrieben, sein Gebiet, wie einst Sedom und Amora, verwüstet und allen kommenden Generationen, sowie auch den fremden Völkern als warnendes Beispiel dastehen werde. Anstatt dies direkt zu sagen, lässt Mose von dem kommenden Geschlechte und den Völkern dies sehen und aussprechen. בניכם וגו' ist Apposition zu הדור האחרון, gemeint sind die Kinder des Geschlechtes, in dessen Zeit die Flüche eintreffen werden. מאחריכם, wie Kohelet 10,14, — וראו bezieht sich auf בניכם und נכרי und setzt die Relativsätze אשר יקומו und אשר יבא fort. מכות — תחלאיה. Auch oben 28,59 (vgl. auch v. 61) werden die gesamten angedrohten Strafen als מכות und חלים bezeichnet. אשר חלה hat תחלאים als inneres Objekt (GK 117 p), „er hat Krankheiten gekränkt", d. h. er hat sie bewirkt. Es ist aber per Zeugma auch auf מכות zu beziehen, בה in dem Lande. Von den Krankheiten der Bewohner ist hier nicht die Rede, wie auch der folgende v. 22 zeigt, weil der Redner diese als in ein anderes Land weggetrieben sich denkt (v. 27). — גפרית וגו' beschreibt näher die im vorigen v. erwähnten Plagen und Krankheiten des Landes. ומלח, vgl. Gen. 19,26. שרפה וגו', ein Brand (d. h. ausgebrannt) ist der ganze Boden. ארצה. Das Suff. bezieht sich auf ארץ in v. 21, die Erde des Landes (Jos. 7,21; Jes. 8,22). לא תזרע וגו'. In Sodom wurde auch die ganze Vegetation vernichtet (Gen. 19,25). כמהפכת וגו'. Diese Prophezeiung ist schon in Amos' Zeiten eingetroffen (Am. 4,11). — ואמרו וגו'. Die Periode v. 21 ff. ist ein Anakoluth. Nach den längeren Zwischensätzen wird der Anfang v. 21 wieder aufgenommen. Doch wird von den beiden Subjekten (בניכם und נכרי) nur das letzte, der Fremde, in der Form כל הגוים genannt, wohl deshalb, weil die Frage על מה וגו' im Munde der Kinder nicht passend erschien, denn diese wussten ja wohl, weshalb Gott über das Land zürnte. Auch Jer. 22,8 lässt diese Frage von den גוים aussprechen. Nach Abarbanel würden die גוים die Frage stellen und die Kinder die Antwort geben; allein Jer. 22,9 spricht gegen diese Erklärung. ואמרו על אשר עזבו. Dieses ואמרו kann sich auch auf die Kinder beziehen; doch ist die Ausdrucksweise so geformt, wie sie die fremden Völker sprechen (die Kinder würden ה' אלקי אבותינו usw. sagen). Es scheint, dass die Hauptabsicht des Redners ist, hervorzuheben, dass die Völker so sprechen werden.

Raschbam bemerkt zu 9,25: Mose wollte den Kindern Israels

sagen: Ihr werdet vielleicht denken, wir haben ja schon einst eine grosse Sünde begangen, als wir das goldene Kalb anbeteten, aber das Gebet Mose's hat bewirkt, dass wir verschont blieben; ebenso würde später, wenn wir im verheissenen Lande sündigen, das Gebet der Propheten jedes Unheil von uns abwenden. Nein, sprach Mose, das wird euch nichts nutzen. Denn das Gebet, das ich bei jener Gelegenheit gebetet, lautete: „Gedenke deiner Diener, Abrahams, Isaaks und Jakobs, kehre dich nicht an die Hartnäckigkeit dieses Volkes, an seine Frevel und an seine Sünde, dass nicht das Land, aus dem du uns herausgeführt hast, spreche: Weil der Ewige nicht die Macht hatte, sie in das Land zu bringen, das er ihnen verheissen hat, ... hat er sie herausgeführt, um sie in der Wüste zu töten." Dieses Gebet vermochte das Unheil von euch abzuwenden. Nachdem aber Gott die Könige Kanaans getötet und euch das verheissene Land in Besitz gegeben haben wird, werdet ihr, falls ihr sündigt, von diesem Lande vertrieben werden. Denn dann würde dadurch nicht der Name Gottes entweiht werden; die Völker werden dann nicht mehr sprechen, dass Gott nicht die Macht habe, seinem Volke zu helfen; vielmehr werden sie sagen, Israel ist wegen seiner Sünden von Gott bestraft worden. So Raschbam. Danach ist es begreiflich, warum Mose es besonders betont, dass die Völker sagen werden, Israel ist von J. bestraft worden, weil es den mit ihm geschlossenen Bund gebrochen.

עזבו את ברית (1. Kön. 19,10, 14); oben 28,20 אשר עזבתני, wohl dasselbe, vgl. Jes. 1,4. Weiter 31,16: עזבני והפר את בריתי, vgl. Lev. 26,15. אשר כרת עמם bezieht sich auf אבותם. Jer. 22,9 hat ברית ד׳ אלהיהם und musste deshalb אשר כרת עמם weglassen. Sonst ist es augenscheinlich, dass hier die Originalstelle ist, die Jer. entlehnt hat. אשר לא ידעום, vgl. zu 11,28; 13,3 u. 7. ולא חלק להם, die Gott nicht ihnen, sondern andern Völkern zugeteilt hat, vgl. zu 4,19 (I S. 57). ויחר — בארץ ההיא. Das Land wird mit den Bewohnern identifiziert. V. 23 spricht vom Lande, v. 24 f. von den Bewohnern, v. 25 wieder vom Lande und v. 26 von den Bewohnern. את כל הקללה הכתובה. Dieser Ausdruck wird nicht von den Antwortenden gebraucht; diese nennen vielmehr die Plagen, wie sie dieselben teils gehört, teils selbst wahrgenommen haben. Der Redner jedoch will das alles nicht nochmals aufzählen und verweist auf das oben Beschriebene. Eine ähnliche Redeweise, wo der Redner mitten in der angeführten Aussprache eines anderen seinen eigenen Ausdruck setzt, findet man oben 13,3; 7. ויתשם וגו׳, er riss sie los. נתש

im Gegensatz zu נטע, einpflanzen (Am. 9,15; Jer. 24,6, 42,10. Die ursprünglich von Pflanzen, namentlich von Bäumen, gebrauchten Ausdrücke werden oft auf Menschen übertragen; vgl. אזרח, der Eingeborene, eig. der unverpflanzte Baum (vgl. zu Lev. 23,42). מעל אדמתם in Verbindung mit נתש kommt noch sonst oft vor; zum ersten Mal in Am. 9,15. באף ובחמה ובקצף גדול; diese Verbindung nur noch bei Jer. 21,5; 32,37. — וישלכם. Vgl. über die kleinen und grossen Buchstaben meine Note im Com. zu Lev. I 93 f. Ueber das ל׳ רבתי vgl. Traktat Soferim IX, 10 und die Anm. Müllers das., der eine aggadische Erklärung zitiert, wonach das grosse ל als Initiale eines Wortes gelesen und hier angedeutet wäre der Satz: ויש לכם אֵל ארץ אחרת, „Ihr habt auch einen Gott im fremden Lande", vgl. Lev. 26,44. — אל ארץ אחרת. Diesen v. hatte Jer. 22,26 im Auge, wenn er dem Könige von Juda androht: והטלתי אתך . . . על הארץ אחרת. Der Ausdruck השלך wird bei Jer. u. sonst mit מעל פני verbunden (Gott wirft sie wie etwas Verächtliches von seinem Angesichte hinweg). Auch hier hat unser Satz den Sinn: „Er warf sie von sich weg in ein anderes Land hin" (das gleichsam nicht unter der Obhut J.s steht). — כיום הזה, wie oben 2,30. In Sifre Deut. 43 (Midr. Tann. 39) wird aus unserem v. gefolgert, dass גלות die schwerste Strafe für Israel war (darum wird diese Strafe zu allerletzt erwähnt).

V. 28 Das Verborgene ist des Ewigen, unseres Gottes, aber was offenbar ist, das ist unser und unserer Kinder auf ewig, dass wir alle Worte dieser Lehre üben.

Es ist klar, dass dieser Satz nicht mehr von ואמרו (in v. 24) abhängig, sondern Fortsetzung der Ansprache Mose's ist, womit er seine Exhortation beschliesst. Es sind zu dieser Stelle sowohl von den alten jüdischen als von den neueren Exegeten so viele Erklärungen gegeben worden, dass es nicht ratsam wäre, alle einzeln anzuführen. Ausser den bekannten, vielen Ausgaben beigedruckten Kommentaren vgl. noch Bachja b. Ascher, der auch eine Erklärung im Namen des Maimon. mitteilt, die er zwar nicht textgemäss findet, aber von Mecklenburg (הכתב והקבלה) gerechtfertigt wird. Bei solcher Meinungsverschiedenheit finden wir es am angemessensten, der Erklärung der alten Tannaim zu folgen, die umsomehr auf alter Tradition zu beruhen scheint, als sie auch von den Targumim gegeben wird. In Sanhedrin 43 b heisst es in einer Baraitha zu unserem Verse: „Warum sind über לנו ולבנינו und über

das ע des Wortes עד Punkte gesetzt? Dies lehrt, dass Gott auch wegen der heimlich begangenen Sünden Einzelner Strafen über das ganze Volk verhängt hat, nachdem die Israeliten über den Jordan gezogen (und die Segnungen und Flüche an den Bergen Gerisim und Ebal übernommen und für einander Bürgen geworden waren. Raschi) so R. Jehuda. Da sagte R. Nechemja zu ihm: Wird denn Gott jemals wegen der im Verborgenen verübten Sünden Israel bestrafen? Es heisst doch: (Das Verborgene ist Gottes Sache) bis in Ewigkeit! Vielmehr hat Gott, bevor Israel über den Jordan gezogen, auch wegen der öffentlich verübten Sünden, ebenso wie wegen der heimlichen, nicht das gesamte Volk bestraft.

Nach der Ansicht unserer Weisen ist demnach hier der Gedanke ausgesprochen, dass in Israel die Gesamtheit für das Tun und Lassen jedes Einzelnen verantwortlich ist. כל ישראל ערבין זה לזה, ganz Israel ist Einer für den Andern solidarisch verpflichtet (vgl. Sanhed. 27 b). Nach R. Jehuda bedeuten nun die Punkta extraordinaria, dass zwar bis zum Uebergange über den Jordan sich diese Solidarität nur auf die נגלת, auf die offenkundigen Gesetzesübertretungen, beschränkt hat; von da an und weiter sollte aber ganz Israel auch für die נסתרת, für die geheimen Vergehen, jedes Einzelnen verantwortlich sein. Die Punkte über einem Worte nämlich bedeuten, wie Albo (Ikkarim III 22) erklärt, dass dieses, obgleich es geschrieben ist, als ein Wort zu fassen ist, das in mancher Beziehung als fehlend (getilgt) betrachtet werden soll (התיבה עם שתשאר כתובה היא באמצעית בין כתיבת התיבה והעדרה). Ebenso Ralbag zu Gen. 18,9 und 19,33 (vgl. Heidenheim, מפריש zu letzterer Stelle.*) In unserem Verse gehören, wie Raschi und Tosafoth in Sanhed. l. c. erklären, die Punkte über die zwei Wörter לנו ולבנינו (die aus elf Buchstaben bestehen). Da es aber unschicklich



*) Nach פסקי תוס' zu Menachoth Nr. 231 und ט"ז zu י"ד 274,8 sind die Punkte von Esra angeordnet worden (תקנת עזרא). Die Quelle hierzu ist Aboth de R. Nathan (ed. Schechter) Rec. I 34; Rec. II 37; Num. rabba c. 3,13. Vgl. noch Tr. Soferim 6,3 und Müller das. und Blau, massoretische Untersuchungen 6 ff. und zur Einl. in die heil. Schrift 113 ff. — Die Ansicht, dass Esra diese Punkte gesetzt (die auch Ochla we-Ochla ausspricht), wird in Num. r. das. im Namen von יש אומרים (einige sagen) angeführt. Dazu bemerkt מהרז"ו (R. Wolf Einhorn): אך הסכמת המון דברי חז"ל בהרבה מקומות שגם נקודות אלו מסיני ולא מעזרא. Einzelne Stellen dieser דברי חז"ל führt er nicht an. Vgl. noch Midrasch zu Spr. 26,24 ed. Buber und die in Bubers Anmerkungen das. zitierten Stellen; ferner Asulai, ברכי יוסף zu י"ד 274 und die dortigen Zitate.

wäre, die Gottesnamen zu überpunktieren, so sind die Punkte über die elf Buchstaben לנו ולבנינו ע׳ gesetzt worden. Dies ist wenigstens die Ansicht des R. Jehuda. Nach ihm ist also unser v. zu erklären: Die im Verborgenen verübten Sünden sowohl (die bisher nur Gott zu bestrafen hatte) als auch die offenkundigen werden von nun ab (nach dem Jordan-Uebergang) uns und unsern Kindern obliegen, um diese ganze Thora zu erfüllen. Diese Ansicht wird auch im Jerusch. Sotah 7,5 ausgesprochen. Dort heisst es: R. Simon ben Lakisch sagt: Im Jordan haben sie (die Israeliten) die Verantwortung für das Verborgene übernommen. Josua sprach nämlich zu ihnen: Wenn ihr nicht auch für das Verborgene die Verantwortung übernehmet, wird das Wasser euch wegschwemmen. Als Beweis dafür wird angeführt, dass Israel bei 'Ai eine Niederlage erlitt wegen der Sünde des 'Achan, obgleich diese im Verborgenen begangen wurde (vgl. Jos. 22,20).*)

R. Nechemja dagegen ist der Ansicht, dass Israel niemals wegen der in seiner Mitte im Geheimen verübten Sünden verantwortlich war. Die Punkte über לנו ולבנינו zeigen vielmehr an, dass vor dem Uebergange über den Jordan auch bei offenkundigen Vergehen Einzelner die Gesamtheit nicht verantwortlich war (vgl. Num. 16,22).**)

Dieselbe Ansicht vertritt auch die Mechilta zu Exod. 20,2 (vgl. Tanchuma יתרו 13). Dort sagt Rabbi: „Als Israel am Berge Sinai stand, um die Thora zu empfangen, waren sie alle eines Herzens, die Gottesherrschaft mit Freuden auf sich zu nehmen. Ja noch mehr, sie erklärten sich für einander solidarisch. In jener Zeit wollte der Heilige, gebenedeit sei er, mit ihnen nicht bloss wegen des Offenbaren, sondern auch wegen des Verborgenen einen

*) Der babylonische Talmud (Sanh. 44a) meint, 'Achans Sünde sei nach R. Nechemja insofern nicht verborgen gewesen, als seine Frau und seine Kinder davon wussten. R. Jona Gerundi (zu Sanhed. l. c.) sagt, nach R. Jehuda sei Israel deshalb auch für die im Verborgenen verübten Sünden des Einzelnen verantwortlich, weil auch bei einem heimlichen Sünder sein Treiben nicht ganz unbemerkt bleiben kann. Vgl. noch die ausführliche Begründung des R. Levi b. Gerson (Ralbag) in seinem Kommentar zu Jos. 7,1 (ebenso Abarbanel das.), warum ganz Israel wegen der Sünde 'Achans bestraft worden ist. Doch sagt der Jerusch. a. a. O.: In Jabne ist das Band gelöst woden, indem eine Himmelsstimme sprach: Ihr habt keine Verantwortung für das Verborgene!

**) Der Punkt über dem ע׳ wird nach dieser Ansicht von den Kommentatoren in verschiedener Weise erklärt.

Bund schliessen. Da sprachen sie (die Israeliten) zu ihm: Wegen der offenbaren Vergehen schliessen wir mit dir einen Bund, aber nicht wegen der geheimen, damit nicht einer von uns im Verborgenen sündige und die Gesamtheit seinetwegen haftpflichtig werde. So heisst es auch: das Verborgene ist des Ewigen unseres Gottes, das Offenbare aber ist unser und unserer Kinder bis in Ewigkeit.

Sifre Num. 69 gibt zu unserem v. folgende Bemerkung (vgl. Num. r. 3 Ende): אמר להם עשיתם הגלוים אף אני אודיע לכם את הנסתרות. Nach זית רענן (zu Jalkut zu Num. 9,10 u. A.) ist der Sinn dieser Stelle: Wenn ihr bei den offenbaren Sünden das getan habt, was recht ist (den Verbrecher bestraft habt), dann werde ich euch die verborgenen Dinge bekannt machen (wie dies bei 'Achan geschehen ist). Hiernach hat auch Sifre unseren v. so erklärt, dass hier von offenbaren und geheimen Vergehungen gesprochen wird. Andere (מהרז״ו u. A.) erklären die Sifre-Stelle so, dass hier verheissen wird: Wenn Israel die bekannten Gebote der Thora erfüllen wird, so wird ihm Gott auch die Geheimnisse der Thora offenbaren. Nach beiden Erklärungen gehörten die Punkte über die elf Buchstaben zu לה' א'. — Die überwiegende Mehrzahl der Traditionsquellen fasste also den Sinn unseres Verses so, dass die Gesamtheit Israels für die in seiner Mitte von Einzelnen verübten Gesetzesübertretungen (nach einigen bloss für die bekannten, nach anderen auch für die verborgenen) verantwortlich gemacht wird. Vgl. noch oben S. 94 f. und 27,26.

5) Schluss der Bundesrede.

Das c. 30 bildet den Abschluss der Bundesrede, die mit 27,9 begonnen hat. Es werden zuvörderst an die Flüche, die in c. 28 vorgetragen wurden, Tröstungs-Verheissungen angeschlossen (vv. 1—14), denen dann zum Schlusse nochmals Ermahnungen zur Befolgung der Gottesgesetze angefügt werden, die das Leben und das Verbleiben im Lande für Israel verbürgen (vv. 15—20).

V. 1. Wenn nun alle diese Worte, der Segen und der Fluch, die ich dir vorgelegt habe, über dich gekommen sein werden; so wirst du es dir zu Herzen nehmen, unter allen Völkern, unter welche der Ewige, dein Gott, dich verstossen haben wird, 2. Und du wirst zum Ewigen, deinem Gotte, zurückkehren und auf seine Stimme hören nach allem, was ich dir heute befehle, du und deine

Kinder, mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele. 3. *Dann wird der Ewige, dein Gott, deine Wiederherstellung veranstalten und sich deiner erbarmen und dich wieder sammeln aus all den Völkern, unter die der Ewige, dein Gott, dich zerstreut haben wird.* 4. *Wenn auch deine Verstossenen am Ende des Himmels sein werden, wird der Ewige, dein Gott, dich von dort sammeln und von dort dich zu sich nehmen.* 5. *Der Ewige, dein Gott, wird dich nämlich zu dem Lande bringen, das deine Väter in Besitz genommen hatten, und du wirst es besetzen, und er wird dich glücklicher und zahlreicher werden lassen, als deine Väter.* 6. *Und der Ewige, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden, dass du den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele liebest um deines Lebens Willen.* 7. *Und der Ewige, dein Gott, wird alle diese Flüche über deine Feinde und deine Hasser geben, die dich verfolgt haben.* 8. *Du aber wirst wiederum auf die Stimme des Ewigen, deines Gottes, hören und alle seine Gebote üben, die ich dir heute befehle.* 9. *Und der Ewige, dein Gott, wird dir Ueberfluss an Gutem geben in allen Werken deiner Hände, in der Frucht deines Leibes, in der Frucht deines Viehes und in der Frucht deines Bodens, denn der Ewige wird sich wieder freuen über dich zum Guten, wie er sich über deine Väter freute,* 10. *Weil du auf die Stimme des Ewigen, deines Gottes, hören wirst, seine Gebote und seine Satzungen, was in diesem Buche der Lehre geschrieben steht, zu beobachten, weil du zum Ewigen, deinem Gotte, mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele zurückkehren wirst.*

והיה וגו'. Es ist klar, dass unter הברכה והקללה die in c. 28 enthaltenen Segnungen und Flüche zu verstehen sind, dass somit unser Abschnitt sich an 28,68 anschlissst, nicht aber an c. 29, wo zwar auch von קללה, aber nicht von ברכה die Rede ist. Auch tritt hier die Anrede Israels in 2. p. sing. ein, wie in c. 28, gegen die 2. p. Pl. in c. 29 (Dillmann). אשר נתתי וגו'. Wie in 11,26 wird beim Segen und Fluch נתן לפני gebraucht. והשבות וגו'. Mit Hirsch ist dies als Nachsatz zu fassen. Es wird hier, wie in 4,29, die Verheissung gegeben, dass die Leiden Israel zur Einkehr und Umkehr bringen werden. Die meisten Erklärer lassen den Nachsatz erst mit v. 3 beginnen. Es ist aber unwahrscheinlich, dass die Trostverheissungen nur hypothetisch ausgesprochen sein sollen.

Noch weniger kann man והשבות als ein Gebot (du sollst u. s. w.) fassen (Seforno); ein solches Gebot würde nicht an die Bedingung כי יבואו; geknüpft sein, da dies Pflicht eines jeden Sünders ist (vgl. Num. 5, 7). והשבת אל לבי, wie oben 4, 39. Die Erfahrung, dass die ברכות infolge des Gehorsams und die קללות infolge des Ungehorsams gegen Gott eingetroffen sind, wirst du dir zu Herzen nehmen, und du wirst zu dem folgenden Entschlusse gelangen. בכל הגוים. Auch unter den Völkern wirst du den Entschluss zur Umkehr fassen, da du dort weder Ruhe noch Rast finden wirst (28, 65). אשר הדיחך... שמה oft bei Jeremia. ושבת עד. Das Verb. שוב (sich bekehren) wird bald mit עד bald mit אל (sogar dicht nebeneinander, z. B. Hosea 14, 2 f.), vgl. Seforno und Joma 86 (vgl. auch Meklenburg zu v. 10). אתה ובניך, du wirst diese Verpflichtung auch für deine Kinder und alle spätere Generationen übernehmen, wie dies zur Zeit Esra's geschah, Neh. 10, 30 (Ramban).

ושב — שבותך. Richtig bemerkt schon Luzatto, dass שבות nicht von שבה (gefangen nehmen), sondern von שוב (zurückkehren, wiederkehren), wie לוית von לוה, abzuleitein ist. Es heisst demnach nicht „Gefangenschaft", sondern „Wiederkehr". Die Bedeutung „Gefangenschaft" würde an manchen Stellen, besonders in Job 42, 10, nicht passen. ושב aber ist hier transitiv, wie das Hif'il והשיב, zu fassen. An mehreren Stellen steht auch dafür das Hif'il (Jer. 33, 7; 11; 26; 49, 6; Ez. 39, 25).*) ושב — שבותך heisst also: er wird dir deine Wiederkehr wieder bringen, er wird deinen früheren glücklichen Zustand wiederherstellen. Luzatto bemerkt weiter, dass hiernach ושב — שבותך ein allgemeiner Satz (כלל) ist, der darauf durch die folgende Sätze ורחמך u. s. w. spezialisiert wird. Auch T. Jon. leitet שבות von שיב ab; nur erklärt er es als תיובה (Rückkehr). ורחמך. Dass Gott die תשובה des Sünders annimmt und ihn wiederherstellt, ist ein Akt seiner Barmherzigkeit (vgl. 4, 31). Denn die strenge Gerechtigkeit verlangt unbedingt die Bestrafung.

---

*) Mit Ehrlich kann man annehmen, dass man den transitiven Gebrauch des Verbums שוב und שבות wegen der Alliteration sich erlaubte. Daher wird da, wo der Zusammenhang des Imperf. verlangt und die Alliteration verloren geht, das Hif'il statt das Qal gebraucht. — Dagegen können wir Ehrlich darin nicht beipflichten, wenn er שבות als Part. pass. von שבה (vgl. בטוח) erklärt, wonach es „einen ehemaligen Zustand, der nur zeitweilig unterbrochen wurde und in der Folge wiederherzustellen ist" bedeuten soll. Die obige Erkl. des Luzatto ist die allein richtige, vgl. die Wörterbb. von Gesenius und König unter שבות.

מכל העמים wird hier gebraucht (oben v. 1: בכל הגוים), weil auch in 28, 6 bei der Zerstreuung בכל העמים steht. Nach Malbim bedeutet גוי, eine Körperschaft (von גוה, Körper), eine Gemeinschaft von Menschen, die durch Abstammung, Land und Sprache zu einer Einheit verbunden ist. עם dagegen bezeichnet viele Menschen, die unter einunddemselben Herrscher stehen (vgl. Malbim, יאיר אור S. 35).

נדחך ist kollektiv. Zur Vokalisation vgl. Ewald 189 f und GK 92b Note 1. בקצה השמים, vgl. Neh. 1, 9. ומשם יקחך, er wird dich zu sich in das heilige Land nehmen. Dies wird dann im folgenden v. 5 näher erklärt, wie dies aus Neh. a. a. O. zu ersehen ist. והטיבך. היטיב mit Act., wie oben 28, 63 u. s. — ומל וגו׳. Oben 10, 16 wird vom Volk gefordert, dass es sein Herz beschneide; hier wird dies Gott zugeschrieben, weil, wie Ramban bemerkt, הבא לטהר מסייעין אותו, wer rein werden will, der wird vom Himmel unterstützt. Ferner bemerkt Ramban, dass die Beschneidung des Herzens von Seiten Gottes die Vernichtung des bösen Triebes bedeutet, so dass der Mensch keine Neigung zum Bösen haben und nur das Gute üben wird (vgl. T. Jon.), wie dies auch Jer. 31, 30 ff. für die Zukunft verheisst. למען חייך, wie למען תחי׳, 4, 1. ונתן — האלות. Wir haben oben S. 128 gezeigt, dass unter den 28, 69 genannten דברי הברית die אלות הברית verstanden sind. Dies wird auch hier als האלות האלה bezeichnet. Diese wird Gott auf die Feinde geben, die Israel wegen seines Gottesglaubens verfolgt und so es an der Uebung der Gottesgebote gehindert haben. Wird also durch die Beschneidung des Herzens das innere Hindernis beseitigt, so fällt durch den die Feinde treffenden Fluch auch jedes äussere Hindernis fort, ואתה תשוב, so dass du wieder, wie in deiner glücklichen Zeit, deinen Gottesgehorsam betätigen können wirst. והותירך וגו׳, wie oben 28, 11. כי ישוב — לשוש, vgl. 28, 63. כי תשמע וגו׳. Wenn du Gott gehorchst und seine Gebote beobachtest, dann dient das Glück dir zum Heile, du bedarfst nicht mehr der Erziehung durch Leiden, und Gott freut sich deshalb, dich beglücken zu können (s. oben S. 126). הכתובה ist neutrisch zu fassen: was geschrieben steht. כי תשוב ist ebenso wie כי תשמע die Begründung der Aussage in v. 9., dass sich Gott freuen wird, dir Gutes zu erweisen.

V. 11. Denn dieses Gesetz, das ich dir heute gebiete, ist für dich nicht zu schwierig und liegt dir nicht zu fern. 12. Es ist nicht im Himmel, dass man sagen könnte: Wer wird für uns

zum Himmel hinaufsteigen, dass er es für uns hole und es uns vernehmen lasse, damit wir es befolgen? 13. Und es ist nicht jenseits des Meeres, dass man sagen könnte: Wer wird für uns über das Meer fahren, dass er es für uns hole und es uns vernehmen lasse, damit wir es befolgen; 14. Sondern sehr nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, um es zu tun.

המצוה ist kollektivisch als die Summe aller Gebote zu fassen, wie כל המצוה in 27,1 und 8,1. Die ganze Thora wird hier in der Einzahl als המצוה bezeichnet, um damit die Leichtigkeit ihrer Ausübung darzulegen, als wäre alles nur e i n Gebot. Dies zeigt auch das היום — אשר, womit, wie schon oft bemerkt, die ganze Thora gemeint ist. Es wird mit diesem und den folgenden 3 Versen begründet, dass die Rückkehr Israels mit Sicherheit erfolgen wird, da ja die Beobachtung der Gottesgebote gar nicht schwer ist. לא נפלאת וגו'. Die Thora kennt keine Geheimgebräuche, an denen nur Eingeweihte teilnehmen können, wie die Mysterien in Aegypten und Griechenland, auch „keine über die menschliche Fassung hinausliegende übersinnliche Geheimnisse“ (Hirsch). ממך, wie 17, 8. ולא רחוקה היא, sie setzt nicht fernliegende Verhältnisse voraus. לא בשמים היא ist zunächst eine Erklärung zu לא נפלאת היא. Es ist nicht etwas Uebersinnliches, dass man es erst vom Himmel herabholen müsste. In B. mezia 59 wird aus dieser Stelle die Lehre entnommen, dass die Thora ein für allemal am Berg Sinai gegeben worden ist und dass keine Himmelsstimme daran etwas zu ändern oder etwas hinzuzufügen vermag. ולא מעבר לים היא. Du brauchst nicht erst in ferne Länder zu reisen, um das Gesetz von dort zu holen. Man kann auch erklären, dass dies für die im Exil Befindlichen gesagt ist, sie brauchen nicht zu den entfernten Weisen zu wandern, dass sie ihnen erklären, wie sie in der Fremde das Gesetz üben sollen (vgl. Seforno). Sie mögen auch nicht denken, das Gesetz sei für ganz andere Gegenden und Zustände berechnet. (Hirsch). כי קרוב, vielmehr ist das Wort (Gottes) sehr nahe, und zwar ist es בפיך in deinem Munde, indem das Gotteswort stets von Mund zu Mund überliefert werden sollte, vgl. 6, 7; 11, 19; 31, 19; Jos. 1,8; Jes. 59,21. ובלבבך. Du sollst auch das Gesetz Gottes im Herzen tragen, wie Du Gott mit ganzem Herzen lieben sollst (6,5; Jer. 31,33). לעשתו ist auf קרוב zu beziehen, das Wort ist dir nahe, um es zu betätigen. Nach Ramban und Seforno bezieht sich המצוה הזאת in v. 11 auf das Gebot der תשובה (indem sie v. 2 als

Gebot fassen). Dieses Gebot ist zu erfüllen בפיך mit dem Munde, indem man die Sünde bekennt, ובלבבך und im Herzen, dass man im Herzen sein Unrecht erkennt und es bereuet.

V. 15. Siehe, ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute und den Tod und das Böse; 16. Was ich dir heute befehle, den Ewigen, deinen Gott, zu lieben, in seinen Wegen zu wandeln, seine Gebote, seine Satzungen und seine Rechte zu beobachten; dann wirst du leben und dich vermehren, und der Ewige, dein Gott, wird dich segnen in dem Lande, wohin du ziehst, um es in Besitz zu nehmen. 17. Wenn aber dein Herz sich wenden wird und du nicht hörst, und du dich verleiten lässest und vor andern Göttern dich niederwirfst und ihnen dienst, 18. So habe ich es euch heute angekündigt, dass ihr gänzlich zugrunde gehen werdet, ihr werdet nicht lange auf dem Boden verbleiben, wohin zu kommen und ihn in Besitz zu nehmen, du den Jordan überschreitest. 19. Ich habe heute gegen euch den Himmel und die Erde zu Zeugen angerufen, das Leben und den Tod habe ich dir vorgelegt, den Segen und den Fluch, so wähle denn das Leben, damit du samt deinen Nachkommen am Leben bleibst, 20. Indem du den Ewigen, deinen Gott, liebst, auf seine Stimme hörst und an ihm hängst, denn das ist dein Leben und die Dauer deiner Tage, auf dem Boden zu bleiben, den der Ewige deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob zugeschworen hat, ihnen zu geben.

Am Schlusse der Bundesrede werden nochmals in Kürze die Ermahnungen zur Beobachtung der Gebote wiederholt mit ähnlichen Worten, wie oben in 11,26 in den Einleitungsworten zu den besonderen Vorschriften. Vor dem Vortrag der Gesetze wird im Präsens (ראה אנכי נותן) gesprochen, nach dem Vortrag im Perfekt (ראה נתתי). Oben wird nur von „Segen und Fluch" gesprochen; hier wird der stärkere Ausdruck „Leben und Tod" gebraucht, der dann mit „Segen und Fluch" (v. 19) näher erklärt wird. נתתי לפניך, ich habe es dir zur freien Wahl hingestellt, wie weiter in v. 19 (ובחרת בח׳) gesagt wird. את החיים וגו׳. Nach T. Jon. ist את החיים soviel wie את דרך החיים, der Weg des Lebens (nach dem Willen Gottes), und ואת הטוב der gute Lohn, der den Frommen zuteil wird; ebenso את המות der דרך המות, und ואת הרע die Strafe, die den Frevler trifft, vgl. Jer. 21,8. Nach Raschi ist umgekehrt הטוב die gute Tat, wofür החיים, das Leben, als Belohnung verheissen wird, und הרע

die schlechte Tat, die המות, den Tod, zur Folge hat. Beide Erklärungen sind zulässig, den הטוב kann sowohl die gute Tat (vgl. ועשית הישר והטוב), als auch das Glück, das Heil (vgl. ושמחת בכל הטוב) bedeuten. Nicht zu billigen ist die Erklärung: „Das Leben und das Glück und den Tod und das Unheil", weil dann את הטוב ואת הרע identisch wäre mit הברכה והקללה (und nur eine nähere Bestimmung zu החיים והמות) und besser, wie in v. 19 nebeneinander gestellt worden wäre.

אשר אנכי מצוך היום, was ich dir heute befehle u. s. w. Dies ist ein Bestimmungssatz zu את החיים (nach T. Jon.): der Weg des Lebens ist, was ich dir heute befehle, Gott zu lieben u. s. w. (nach Raschi bestimmt der Satz das הטוב). Man hätte erwartet, dass vor וחיית ורבית ein Bedingungssatz stehe, etwa wie die LXX (nicht im Texte gelesen, sondern zur Erklärung hinzufügen): Wenn du auf die Gebote des Herrn, deines Gottes, hören wirst u. s. w. Allein so wie oben in 11,27 bei את הברכה kein Bedingungssatz mit אם, sondern אשר hinzugefügt wird, um anzudeuten, dass dieser Fall gewünscht wird, so hat es Mose auch hier vorgezogen, die erwünschte Eventualität nicht mit אם zu setzen. וחיית ורבית וגו׳: Dies ist die Erklärung des ואת הטוב (nach T. Jon.) oder des את החיים (nach Raschi). ואם יפנה וגו׳, wie 29,17 (eine Erklärung des דרך המות, resp. des הרע). ונדחת ist reflexiv (du verleitest dich selbst). הגדתי וגו׳ das ist das הרע, resp. המות, der Untergang des Staates. כי אבד וגו׳, wie oben 4,26. העדתי וגו׳, 4,26; 31,28. ובחרת בחיים übersetzt T. Jon. mit Recht: Wählet dem Weg des Lebens; למען תחיה ist dann die Belohnung (das הטוב). לאהבה bestimmt das ובחרת בחיים: Gott lieben u. s. w. ist der Weg des Lebens, den du wählen sollst. כי הוא das, der gewählte דרך החיים, dafür kommt der Lohn, חייך ואורך ימיך לשבת, ihr werdet lange im Lande bleiben (4,40; 32,47).

IV. Anhang zu den Reden und Bericht über die Aufschreibung der Thora (c. 31, 1—13).

Der vorliegende Abschnitt kann als Anhang zur letzten Rede (der Bundesrede), aber eben so gut zu allen drei deuteronomischen Reden betrachtet werden. Nachdem Mose seine Bundesrede und damit seine drei Reden zu Ende gesprochen hatte, nahm er Abschied vom Volke, indem er Josua als seinen Nachfolger nannte und Gottes Schutz und Beistand und Sieg über die Feinde in sichere Aussicht stellte (vv. 1—6). Sodann ermutigte er Josua und verhiess

ihm, dass ihm seine Aufgabe gelingen wird, Israel ins Land zu bringen und dieses ihnen zu verteilen (vv. 7–8). Endlich schrieb Mose die Thora nieder, übergab sie den Priestern und befahl, am Ende jedes Schemitta-Jahres eine Volksversammlung zu veranstalten und die Thora vorzulesen, damit das Volk zur Gottesfurcht und zur Beobachtung der ganzen Thora angeleitet werde (vv. 9–13).

C. 31, V. 1. Nachdem Mose hingegangen und diese Worte zu ganz Israel geredet hatte, 2. Sprach er zu ihnen: Ich bin heute hundertundzwanzig Jahre alt, ich kann nicht mehr vor euch aus- und eingehen; auch hat der Ewige zu mir gesagt: Du sollst diesen Jordan nicht überschreiten. 3. Der Ewige, dein Gott, er zieht vor dir einher, er wird diese Völker vor dir wegvertilgen, und du wirst sie austreiben; Josua, er zieht vor dir einher, wie der Ewige geredet hat. 4. Und der Ewige wird mit ihnen verfahren, wie er mit Sichon und Og, den Königen der Emoriter, und mit ihrem Lande verfahren, die er vertilgt hat. 5. Und der Ewige wird sie euch preisgeben, und ihr sollt mit ihnen gemäss dem Befehle verfahren, den ich euch gegeben habe. 6. Seid stark und fest, fürchtet euch nicht und erschreckt nicht vor ihnen, denn der Ewige, dein Gott, der mit dir zieht, er wird dich nicht erschlaffen lassen und dich nicht verlassen.

וילך משה וידבר וגו׳. Die alten Erklärer beziehen das את הדברים האלה auf die folgenden Worte Mose's (vv. 2–6). Ebenso erklären Knobel, Keil und König. Indessen ist es besser, את הדברים האלה auf die vorangehende Bundesrede zu beziehen, die mit וידבר (27, 9) beginnt. Man findet hier die ähnliche Darstellungsweise, wie beim Liede. Bei diesem wird vorher (31, 30) der Satz וידבר משה vorausgeschickt, und nach dem Schluss des Liedes folgt der Satz (32, 44): ויבא משה וידבר את דברי השירה, um daran den Bericht anzuschliessen, dass nach Vollendung der שירה Mose an Israel eine kurze Ansprache hielt (32,45—47). Dasselbe ist auch hier bei der Bundesrede der Fall. Vor derselben steht וידבר משה (27, 9) und nach Schluss derselben וילך משה וידבר (34, 1), um daran die kurze Ansprache ויאמר אלהם (31, 2—6) anzuschliessen.

Man beachte aber auch die Unterschiede zwischen den beiden Erzählungsweisen. Oben 27, 9 heisst es: Mose sprach und die Priester u. s. w. Da aber die Priester bloss dabei standen, während Mose redete, so kann hier 31, 9 Mose allein als der Redner bezeichnet werden. Weiter 31, 30 beim Liede wird Anfangs Mose

allein als der Redner genannt, während nach Schluss des Liedes 32, 44 Josua hinzugefügt wird, um anzuzeigen, dass Josua während der Rede bei Mose gestanden hat. Ein zweiter Unterschied ist, dass bei der Bundesrede 31, 1 der Ausdruck: וילך משה וידבר gebraucht wird, während beim Liede ויבא משה וידבר (32, 44) steht. Schon Seforno und die meisten neueren Erklärer bemerken, dass וילך in 31, 1 die Bedeutung hat: „An etwas gehen, etwas unternehmen“, wie in Exod. 2, 1 und an vielen andern Stellen. Die Erklärer haben, soweit sie mir bekannt sind, vergessen zu bemerken, dass ויבא in 32, 44 dieselbe Bedeutung hat. Als Beweis kann Gen. 23, 2 dienen, wo ויבא אברהם erklärt werden muss: er unternahm es, er schickte sich dazu an, wie dies schon Raschbam und Ramban erklären, und letzterer durch viele Beispiele aus der Mischna belegt. Endlich unterscheidet sich die Einleitung der Ansprache nach dem Liede von der bei unserer Ansprache dadurch, dass dort (32, 45) gesagt wird: ויכל משה לדבר וגו׳ (als Mose vollendet hatte zu reden u. s. w.), was hier nicht gesagt wird. Doch haben die LXX diesen Satz auch hier anstatt des Satzes וילך משה וגו׳ (31, 1). Demgemäss wollen Steuernagel u. A. ויכל משה לדבר anstatt וילך משה וידבר lesen. Dieser Wortlaut scheint hier passender als die vorliegende LA. Allein da alle andern Versionen dem massoretischen Text entsprechen, so ist diese Korrektur nicht berechtigt. Ausserdem würden wir nach der LA. der LXX an unserer Stelle das וילך משה, das dem ויבא משה in 32, 44 entspricht, ungern vermissen. Es ist daher besser, die mss. LA unangetastet zu lassen und lieber וילך משה als Plusquamperfekt und Vordersatz zum folgenden v. zu nehmen (vgl. v. 9). Die Statthaftigkeit einer solchen Fassung dürfte nicht in Abrede gestellt werden (vgl. Wohlgemuths Jeschurun V S. 510 und VI S. 16). Dass weiter 32, 44 neben ויבא משה וידבר noch v. 45 ויכל משה לדבר steht, während letzter Satz hier vermisst wird, erklärt sich aus folgendem Umstande. In 32, 44 ist zuerst von dem Lied (שירה) die Rede, in dem folgendem v. 45 dagegen von andern Reden (כל הדברים vgl. das.). Hier aber spricht schon der erste v. 1. von den דברים; es erschien daher überflüssig noch einen Satz: ויכל משה לדבר את הדברים hinzuzufügen. Die Stelle 32, 44—46 bietet uns den richtigen Commentar zu unserer Stelle, ohne dass wir die mass. LA. zu ändern brauchen.

לא אוכל עוד וגו׳. Wenn auch weiter 47, 7 gesagt wird, dass Mose's Auge nicht trübe geworden und dessen Frische nicht geschwunden war, so konnte er doch sagen, dass er in diesem hohen

Alter nicht stark genug sei, um des Volkes Anführer in den bevorstehenden Kriegen zu sein. Er sagte dies, um Israel zu trösten, wie schon Ramban bemerkt. Ihr braucht nicht wegen meines Todes betrübt zu sein, meinte er, da ich euch nicht mehr nützen könnte. וה' אמר, ausserdem hat Gott beschlossen, dass ich nicht über den Jordan ziehe, selbst wenn ich mit euch nur als Ratgeber und nicht als Anführer ziehen wollte. ה' א'. Ihr könnt ausser Sorge sein, denn Gott wird euer Anführer sein und euere Feinde vertilgen. וירשתם, vgl. zu 12, 2. יהושע וגו'. Ihr werdet auch einen sichtbaren tapfern Anführer an Josua haben. כאשר דבר, oben 3, 28. כאשר עשה לסיחון. Oben 3, 21 weist Mose den Josua darauf hin, dass Gott mit den andern kanaanitischen Reichen ebenso verfahren wird, wie mit Sichon und Og. Hier spricht er dies zu ganz Israel, natürlich auch zu Josua. ולארצם bezieht sich auf וירשתם in v. 3, er hat ihr Land Israel zum Besitz gegeben. ועשיתם להם וגו' bezieht Ibn Esra auf das Gebot, ihre Götzenkulte zu zerstören (7, 5). Doch scheint dies sich auch auf 20, 16 f. zu beziehen, wo כאשר צוך auf 7, 2 Bezug nimmt. חזקו ואמצו; er ermutigt zuerst das ganze Volk, dann Josua insbesondere (v. 7). אל תיראו וגו', wie 1, 29. לא ירפך, vgl. zu 4, 31. Er wird während des Krieges dich nicht loslassen, sondern dir beistehen. ולא יעזבך, und dich auch später nicht verlassen, sonde[rn] immer seine Fürsorge dir zuwenden (Seforno).

V. 7. Und Mose rief Josua und sprach zu ihm vor den Augen von ganz Israel: Sei stark und fest! Denn du sollst mit diesem Volke in das Land kommen, das der Ewige ihren Vätern zugeschworen hat, es ihnen zu geben, und du sollst es ihnen zum Besitz geben. 8. Aber der Ewige ist es, der vor dir herzieht, er wird mit dir sein, er wird dich nicht erschlaffen lassen und dich nicht verlassen, fürchte nicht und erschrick nicht.

ויקרא - - ליהושע. Er liess den Josua, der auch unter dem Volke sich befand, näher zu sich herankommen. לעיני כל ישראל. Es wird hervorgehoben, dass Mose jetzt, nachdem er bereits dem Volke die Nachfolgerschaft Josua's mitgeteilt hatte, ihn vor den Augen Israels ermutigte. Oben 3, 21 spricht Mose zu Josua allein unter vier Augen. חזק ואמץ, oben 3, 28. כי אתה תבוא את וגו', du wirst kommen m i t diesem Volke. Sam., Pesch. und Vulg. lesen תביא (im Hif'il); so korrigieren auch die meisten Neueren (nach 31, 23).

Indessen wird der mass. Text von LXX und den Targg. unterstützt. Der Talmud (Sanhed. 8a) bemerkt zu unserer Stelle: כתיב כי אתה תבוא וכתיב כי אתה תביא אמר ר׳ יוחנן אמר לו משה ליהושע אתה והזקנים שבדור עמך אמר לו הקב״ה ליהושע טול מקל והך על קדקדם דַבָּר אחד לדור ואין שני דברים לדור.*) Es ist leicht erklärlich, dass hier, wo Mose zu Josua „vor den Augen ganz Israels“ spricht die Mitwirkung der Aeltesten an der Leitung des Volkes angedeutet wird. Daher: „Du wirst kommen m i t diesem Volke“. Dagegen wird weiter (v. 23), wo die Rede an Jusua in Abwesenheit der Aeltesten ergeht, dem obersten Feldherrn ans Herz gelegt, dass er allein der verantwortliche Führer des Volkes sei und mitunter strenge Mittel anzuwenden habe, um sich den notwendigen Gehorsam zu verschaffen. Daher: „Du wirst dieses Volk bringen“. תנחילנה, 1, 38; 3, 28. לא ירפך, wie oben v. 6. אל תירא וגו׳, wie 1, 21.

V. 9. Und Mose schrieb diese Lehre und gab sie den Priestern, den Söhnen Lewi's, welche die Bundeslade des Ewigen trugen, und allen Aeltesten Israels.

ויכתב משה וגו׳. Wir haben oben zu 17, 18 (I S. 322 ff.) nachgewiesen, dass hier berichtet wird, Mose habe den ganzen Pentateuch, nicht bloss das Deuteronomium, geschrieben. Mit Recht bemerkt Keil, dass Mose nicht erst jetzt die Thora niederschrieb, sondern hier wird nur gesagt, dass er die bereits früher von ihm geschriebene Thora den Priestern übergab. Die zwei mit einander verknüpften Sätze ויכתב וגו׳ und ויתנה וגו׳ sind logisch einander unterzuordnen, sodass hier nicht das Schreiben, sondern das Uebergeben der geschriebenen Thora die Hauptsache ist. ויתנה וגו׳, er übergab sie nicht bloss den Priestern, sondern auch den Aeltesten. Dies zeigt, dass hier nicht von der Uebergabe behufs der Aufbewahrung an der Seite der Bundeslade die Rede ist; davon wird erst weiter v. 24 ff. gesprochen. Vielmehr wird hier nur, wie Schultz und Keil bemerken, gesagt, dass Mose die Thora an die Personen überwies, welche dafür sorgen sollten, dass dieses Gesetzbuch dem Volke als Richtschnur seines Lebens vorgehalten und vorgelesen

---

*) Einmal steht תבוא (31, 7) und einmal steht תביא (31, 23). Es sagt R. Jochanan: Mose sprach zu Josua: Du und die Aeltesten deiner Zeit mit dir. Gott aber sprach zu Josua: Nimm einen Stock und schlage ihnen auf den Schädel. E i n Führer gehört für jede Zeit, nicht zwei Führer. Vgl. Raschi zu 31, 7.

werden soll. הכהנים בני לוי, vgl. I S. 290. הנשאים את ארון. Dass sonst die Leviten als Träger der Bundeslade genannt werden, widerspricht nicht unserer Stelle, wie in der Einleitung erklärt werden wird.

V. 10. Und Mose befahl ihnen also: Am Ende von je sieben Jahren, zur bestimmten Zeit des Erlassjahres, am Hüttenfeste, 11. Wenn ganz Israel kommt, um vor dem Angesicht des Ewigen, deines Gottes, an dem Orte, den er erwählen wird, zu erscheinen, sollst du diese Lehre in Gegenwart von ganz Israel vor ihren Ohren lesen. 12. Versammle nämlich das Volk, die Männer, die Frauen und die Kinder und den Fremden, der in deinen Toren ist, damit sie hören und damit sie lernen und den Ewigen, euren Gott, fürchten und alle Worte dieser Lehre sorgfältig beobachten, 13. Und auch ihre Kinder, die sie nicht kennen, sollen hören und lernen den Ewigen, euren Gott, zu fürchten alle Tage, die ihr auf dem Boden lebet, zu dem ihr den Jordan überschreitet, um ihn in Besitz zu nehmen.

ויצו — אותם. Das Gebot ist an die Priester und die Aeltesten gerichtet, weil sie für die Ausführung des folgenden Gebotes in der nächstfolgenden Zeit zu sorgen hatten. מקץ שבע שנים, s. oben I S. 221 ff. Ueber במועד vgl. mein Lev. II S. 125 und über שנת השמטה oben zu 15, 1. במעד ש׳ הש׳ ist ebenso zu erklären, wie למועד חדש האביב in Exod. 23, 15 und 34, 18. Es wird das מקץ שבע שנים näher bestimmt, da man sonst meinen könnte, die 7 Jahre seien von jenem Tage des Befehles zu rechnen (Sota 41a). Das Schemitta-Gesetz trat aber erst 14 Jahre nach dem Einzuge ins heil. Land in Kraft, vgl. zu Lev. 25, 2. בחג הסכות. Es wird nicht bestimmt, an welchem Tage des Festes diese Vorlesung stattfinden soll. Nach der Mischna Sota 41a fand diese am Ausgange des ersten Festtages statt (was einige als am zweiten Tag des Hüttenfestes erklären*). Indessen lehrt die Mischna Megilla 5a, dass, wenn der zweite Festtag auf Sabbath fiel, der folgende dritte Festtag als Versammlungstag gefeiert wurde. Demnach war nach der Thora der Tag für die Versammlung nicht genau festgesetzt. Aus den Worten: „Wenn ganz Israel kommt, um zu erscheinen" folgert bloss der Talmud, dass dies tunlichst am Anfang des

*) Im Jeruschalmi lautet die Mischna: „am Ausgange des letzten Festtages." Doch nehmen alle Erklärer die LA. des Babli für die richtige an.

Festes geschehen soll (der erste Tag war aber hierzu nicht geeignet, vgl. Raschi). Zur Anfangszeit kann aber die erste Hälfte des Festes gerechnet werden (vgl. טורי אבן zu Megilla das. und מנחת חינוך 612).

בבוא כל ישראל וגו׳ zeigt auch den Grund, warum gerade für diese Zeit die Versammlung angesetzt wurde. Zu dieser Zeit, in der in gewöhnlichen Jahren, nachdem die Früchte des Jahres eingesammelt worden, ganz Israel vor Gott erscheint, um ihm den schuldigen Dank darzubringen und sich vor seinem Angesicht zu freuen, soll nach Vollendung des Schemitta-Jahres, in welchem man zu Ehren Gottes ein Sabbath-Jahr gefeiert und nichts gesäet und nichts geerntet hat, das gesamte Volk, Männer, Frauen und Kinder, vor dem Gotte, der auch in dieser erntelosen Zeit ihnen sein Brot gespendet, hintreten und, wie ehemals in der Wüste, von neuem sein Gesetz empfangen und damit gleichsam das Gelöbnis ablegen, dass sie zu jeder Zeit und in jeder Lebenslage bereit sind, ihr Leben dem Dienste Gottes zu weihen. — Es ist selbstverständlich, dass diese Versammlung erst am Hüttenfeste des achten Jahres stattfinden kann; denn das Hüttenfest des siebten Jahres ist nicht am Ende, sondern gleich nach dem Anfang des Schmitta-Jahres. Dennoch wird diese Zeit מועד שנת השמטה genannt, weil sie an das Schmitta-Jahr grenzt und in derselben durch das Fehlen des אסיף das Brachjahr sich am deutlichsten kundgibt. לראות, wie להראות. Dass hier nicht, wie manche Neuere wollen, לִראות zu lesen ist, vgl. oben zu 16, 16; auch König, Wörterb. s. v. ראה.

תקרא. Wer das Gesetz vorlesen soll, wird nicht bestimmt. Josephus (ant. IV, 8, 12) schreibt: „Der Hohepriester soll von einer hohen Bema aus . . . dem ganzen Volke die Gesetze vorlesen.“ Dagegen lehrt die Mischna in Sota (a. a. O.), dass das Vorlesen bei dieser Gelegenheit dem König oblag. Es wird dort noch erzählt: König Agrippa nahm die Thorarolle aus der Hand des Hohenpriesters und las stehend vor. Die Weisen lobten ihn darob. Als er die Stelle vorlas: „Du kannst keinen Fremdling als König über dich setzen,“ flossen Tränen aus seinen Augen (da Agrippa bekanntlich von idumäischer Abstammung war). Da aber sprachen die Weisen zu ihm: „Fürchte nicht Agrippa, du bist unser Bruder!“ — Dieser umständlichen Erzählung der Mischna wird niemand die Historizität absprechen. Wenn nun nach Josephus der Hohepriester und nicht der König die Gesetze vorlas, so löst sich dieser Widerspruch einfach durch die Verschiedenheit der Zeit.

Die betreffende Mischna stammt, wie aus andern Gründen feststeht, aus der Zeit Agrippa's I, des gesetzestreuen Königs. Dagegen hat wohl Aprippa II, der Zeitgenosse des Josephus, die Vorlesung dem Hohenpriester überlassen (vgl. m. „die erste Mischna" S. 20). Nach der Vorschrift der Thora mag wohl diese Vorlesung stets dem obersten Herrscher in Israel, es sei der König, oder der Hohepriester, übertragen werden (so auch מנחת חנוך 612). Das תקרא ist demnach an die Nation gerichtet, die dies durch ihren höchsten Repräsentanten vornehmen lässt (so auch Hirsch). — את התורה הזאת. Ueber die zu verlesenden Abschnitte s. oben I 325. באזניהם, so dass sie es hören, vgl. auch zu 5, 1. — Ueber die Vorlesung zur Zeit des Königs Josia (2. Kön. 23, 2) vgl. die Einleitung. הקהל kann Infinit. absol. sein, wie החרם (13, 16). Es wird in diesem v. das כל ישראל in v. 11 dahin näher bestimmt, dass darunter auch Frauen und Kinder verstanden sind, wiewohl sonst die Frauen von solchen Geboten befreit sind, welche an eine bestimmte Zeit geknüpft sind (מצות עשה שהזמן גרמא). — והטף ist nicht identisch mit ובניהם וגו׳ im folgenden v.; unter letzteren sind nur Kinder in dem Alter verstanden, in welchem sie bereits Verständnis zum Lernen besitzen und daher von den Vätern an die Uebung der Gebote gewöhnt werden sollen, während unter טף auch Kinder im frühern Alter, selbst Säuglinge, verstanden sind (vgl. Meklenburg). Daher bemerkt der Talmud in Chagiga 3a, dass die Thora nur deshalb befiehlt, solche Kinder mitzubringen, um die Eltern dafür zu belohnen, dass sie damit stillschweigend geloben, einst auch diese Kinder für das Gottesgesetz zu erziehen. וגרך אשר בשעריך. Damit ist der גר תושב gemeint, wie oben 24, 14; dagegen braucht der גר צדק nicht besonders genannt zu werden, da er ja vollständig bezüglich der Erfüllung der Gebote dem eingeborenen Israeliten gleich ist (vgl. Meklenburg). למען ישמעו bezieht sich nach dem Talmud (l. c.) auch auf die Frauen, während ולמען ילמדו das. nur auf die Männer bezogen wird, die zum eingehenden Studium der Gesetzeslehre verpflichtet sind (vgl. Hirsch zu 11, 19). Nun ist nicht daran zu denken, dass die eine Vorlesung im je siebenten Jahre genügen sollte, um die zur sorgfältigen Uebung nötige Gesetzeskenntnis dem Volke zu vermitteln. Dazu bedarf es des ständigen Studiums im Hause (vgl. 6, 7 und 11, 19). Vielmehr muss diese Vorlesung einen besonderen Zweck haben. Es soll alle sieben Jahre durch das aufmerksame Anhören wichtiger die Gottesfurcht fördernder Thoraabschnitte von Seiten des gesamten Volkes das am Sinai ausge-

sprochene Gelöbdis נעשה ונשמע erneut zum Bewusstsein gebracht und allen Herzen eingeprägt werden. Diese Vorlesung verfolgt demnach einen ähnlichen Zweck, wie die Vorlesung des Königs Josia in 2. Kön. 23 und die des Esra in Neh. 8, vgl. das. — ושמרו לעשות bezieht sich nur auf die Erwachsenen; dagegen bei ובניהם וגו' (v. 13) steht nicht ושמרו לעשות, weil es sich um Kinder handelt, die zur Uebung der מצות noch nicht verpflichtet sind. אשר לא ידעו als Objekt ist התורה zu denken, wofür sie, wenn sie dieselbe auch kennen, nicht das rechte Verständnis haben. Sie werden „durch den Eindruck, den die ehrfurchtsvoll aufhorchende Menge auf das Kindergemüt macht, zur Gottesfurcht gebracht" (Hirsch). כל הימים וגו' 4, 10; 12, 1. אשר אתם עוברים וגו' 32, 47, vgl. 30, 18.

V. Das Lied Mose's (31, 41–32, 47).

Das eigentliche Lied Mose's 31, 1—43 wird, wie die Bundesrede (oben S. 91 ff.) von einer Einleitung und abschliessenden Worten eingerahmt. Erstere (31, 14—30) belehrt uns hauptsächlich über den Zweck des Liedes, enthält aber noch andere Mitteilungen, die mit dem Liede im Zusammenhang stehen. Letztere (32, 4—47) enthalten einige ermahnende Schlussworte zum Liede.

1) Einleitung zum Liede (31, 14—30).

Gott befahl dem Mose, er solle, da sein Sterbetag nahe sei, sich mit Josua beim Stiftszelt einfinden, wo Gott letzteren zum Nachfolger Mose's bestellen will; Mose und Josua gehen darauf ins Stiftszelt (v. 14). Dort offenbarte sich Gott in einer Wolkensäule; diese stand am Eingang des Zeltes (v. 15). Gott verkündet dem Mose voraus, dass das Volk nach seinem Tode fremden Göttern dienen und den mit Gott geschlossenen Bund brechen werde (v. 16). Dafür werde es durch schwere Drangsale bestraft werden. Es wird glauben, Gott sei nicht mehr in seiner Mitte; allein in Wirklichkeit hat es diese Uebel nur infolge seines Gottverlassens und seines Götzendienstes empfangen (vv. 17—18). Deshalb soll man das (in c. 32) folgende Lied aufschreiben und es die Israeliten lehren, damit es in späterer Zeit, wenn diese Verkündigung eingetroffen sein wird, als Zeugnis gegen Israel diene (vv. 19—21). Mose schrieb das Lied und lehrte es die Kinder Israel (v. 22). Gott setzte Josua in sein Amt ein und verhiess ihm, dass er Israel in das gelobte Land bringen wird (v. 23). Nachdem Mose die ganze Thora (samt dem Liede) niedergeschrieben hatte, befahl er den Leviten, als Trägern der Bundeslade, die Thora an die Seite

der Bundeslade hinzusetzen als Zeugnis wider Israel, dessen Widersetzlichkeit gegen Gott ihm (Mosen) aus Erfahrung bekannt ist (vv. 24—26). Er befahl ferner, die Stammältesten und die Schoterim zu versammeln, damit er ihnen in Voraussicht ihres künftigen Abfalls und des sie treffenden Unglücks folgende Worte vortrage (vv. 27—29). Darauf trug Mose folgendes Lied vor (v. 30).

V. 14. Und der Ewige sprach zu Mose: Siehe, deine Tage sind dem Sterben nahe, rufe Josua und stellt euch in das Stiftszelt, dass ich ihn in sein Amt einsetze. Da gingen Mose und Josua und stellten sich in das Stiftszelt. 15. Und der Ewige erschien im Zelte in einer Wolkensäule, und die Wolkensäule blieb am Eingang des Zeltes stehen.

In Num. 27, 18 f. befiehlt Gott dem Mose, nachdem er ihm seinen nahe bevorstehenden Tod angekündigt hatte, er solle Josua in Gegenwart des Priesters Eleasar und der ganzen Edah in sein Amt einsetzen. Dies tat auch Mose (das. v. 22 f.). Auch oben 3, 28 befiehlt Gott dem Mose: וצו את יהושע וחזקהו ואמצהו. Hier will nun Gott selbst ebenfalls Josua in sein Führeramt einsetzen und ihn dazu ermutigen. קרבו ימיך למות. Nach Raschi zu Gen. 47, 29 (aus Ber. rabba) wird dieser Ausdruck da gebraucht, wo der Sterbende nicht das Alter seiner Väter erreicht hat. Nach dem einfachen Sinne steht der Satz da, wo der Sterbende noch vor seinem Scheiden wichtige Anordnungen zu treffen hat. Keineswegs ist dieser Ausdruck als Charakteristikon einer bestimmten Quelle (J) zu bezeichnen, da er auch bei David (1. Kön. 2, 1) vorkommt. והתיצבו באהל. In Num. 11, 24 werden die Aeltesten rings um das Zelt gestellt; hier scheint Josua neben Mose im Zelte zu stehen. Nach Abarbanel allerdings hätte Josua nicht neben Mose gestanden, als Gott die folgenden Worte (vv. 16 ff.) zu letzterem sprach. ואצונו heisst hier: „ich will ihn in das Führeramt einsetzen", ebenso Num. 27, 19, wie 1. Sam. 13, 14; 25, 30; 2. Sam. 7, 11; 6, 21. Vielleicht sollte Josua bei dieser Gelegenheit, da Gott mit Mose sprach, vom Geiste der Weisheit erfüllt werden (34, 9) und einen Teil vom Glanze Mose's erhalten, sowie auf die 70 Aeltesten, während Gott mit Mose redete, ein Teil von dem Geiste, der auf Mose ruhte, gelegt wurde (Num. 11, 17; 25). Daher erging auch hier zuerst die Rede Gottes an Mose und dann erst an Josua (v. 23).

ויעמד . . פתח האהל; ebenso Num. 12, 5. Ramban bemerkt hierzu: „Der כבוד Gottes erschien in der Wolke am Eingang des Zeltes.

Der Grund davon war, weil er mit Mose so sprechen wollte, dass Josua es höre, und dort sollte auch Josua selbst in sein Amt eingesetzt werden. Während es aber bezüglich Mose's heisst (Exod. 25, 22): „dort will ich mit dir zusammenkommen und mit dir reden von der Kapporeth herab, von zwischen den beiden Cherubim her"; so stand Josua nicht auf dieser hohen Stufe; deshalb stand die Wolke, worin der „Kabod" sich befand, am Eingang des Zeltes. Vgl. auch Abarbanel. Nach Raschi, Ramban, sowie nach allen anderen jüdischen Kommentaren ist nämlich das Zelt, von dem hier und in Num. 11 und 12 gesprochen wird, identisch mit dem in Exod. 25 ff. erwähnten Heiligtum. Wenn nach Exod. 33, 7 das Zelt ausserhalb des Lagers stand, so war dies nur ein intrimistisches Stiftszelt und bestand nach Raschi daselbst nur für die Zeit, da Mose vom Berge Sinai herabgekommen war, bis zur Aufrichtung des Heiligtums am 1. Nissan (Exod. 40, 17).

Anders ist die Ansicht des Tanna R. Simon b. Jochai im Sifre sutta zu Num. 18, 4. Er behauptet dort: הא למדנו שהן שני אהלות אהל העבודות ואהל הדברות. Wir lernen hieraus, dass es zwei Zelte gab, ein Zelt für die Opferdienste und ein Zelt für die Reden (Gottes zu Mose). Die Midraschim stimmen an mehreren Stellen dieser Ansicht bei (vgl. die Zitate bei S. Horovitz, Sifré S. 257), am ausführlichsten Midrasch Espha im Jalkut I 737. Dort heisst es: „Er stellte sie (die Aeltesten) rings um das Zelt" (Num. 11, 24); dies ist das Zelt der Reden (אהל הדברות), das ausserhalb des Lagers war. Man hatte nämlich zwei Zelte gemacht, ein Zelt für den Opferdienst und ein Zelt für die Reden. Das draussenstehende hatte dasselbe Mass wie das innerhalb des Lagers befindliche, und die Leviten bedienten (beförderten) beide Zelte mit ihren Wagen, denn so heisst es: ושמרו את משמרתי ואת משמרת אהל מועד לכל עבודת הקדש*). Sie hatten also zwei Zelte gemacht, und das äussere war ebenfalls 30 Ellen lang und 10 Ellen breit, wie das innere. Denn so findest du ja, Mose versammelte 70 Mann von den Aeltesten des Volkes und stellte sie rings um das Zelt; er stellte 30 an die Nordseite, 30 an die Südseite und 10 an die Ostseite, und Mose stand ihnen gegenüber im Westen; jeder Mann stand in einer Elle. — So der Midrasch. Allerdings kann der Midrasch nicht sagen wollen, dass Gott mit Mose nur im äussern אהל הדברות gesprochen hatte; dem wird ja von Exod. 25, 22 u. a. widersprochen.

*) Ein solcher Vers findet sich nirgends. Vielleicht ist damit Num. 3, 7 fehlerhaft zitiert; oder Num. 18, 4, wie S. sutta.

Er kann nur meinen, dass jenes Zelt nur für דברות diente, während das innere Zelt vorzugsweise als אהל עבודות, aber auch als Offenbarungszelt diente, das aber nur Mose betreten durfte (wie Ramban bemerkt). — Hiernach ist an unserer Stelle von dem ausserhalb des Lagers stehendem אהל הדברות die Rede. — Es ist hier nicht die Stelle, über das Problem der beiden im Pentateuch vorkommenden Ohel-Moëd zu sprechen. Wir wollten bloss auf die den Exegeten unbekannt gebliebene Ansicht der Midraschim hinweisen.

V. 16. Und der Ewige sprach zu Mose: Siehe, du legst dich zu deinen Vätern, und dann wird dieses Volk sich erheben und in dem Lande, in das es kommt, fremden Göttern in seiner Mitte buhlerisch folgen, mich verlassen und meinen Bund brechen, den ich mit ihm geschlossen habe. 17. Da wird mein Zorn gegen dasselbe an jenem Tage entbrennen, und ich werde sie verlassen und mein Angesicht vor ihnen verbergen und es wird zum Verzehren dienen, und treffen werden es viele und bedrängende Uebel, und sagen wird es an jenem Tage: Fürwahr, weil mein Gott nicht mehr in meiner Mitte ist, haben mich diese Leiden betroffen! 18. Ich aber verberge zu jener Zeit mein Angesicht wegen all des Bösen, das es getan, weil es sich andern Göttern zugewendet hat.

ויאמר וגו׳, Vor der Bestellung des Josua wird die folgende Rede in dessen Gegenwart an Mose gerichtet, weil diese zugleich dem zukünftigen Führer die Pflicht auferlegte, mit allen Kräften dem Abfall von Gott entgegenzutreten und solange als möglich das Volk in der Treue gegen Gott und sein Gesetz zu erhalten, wie dies in der Tat dem Josua für die Zeit seines Lebens und bei der nächstfolgenden Generation gelungen ist (Josua 24,31, Richter 2,7).— שוכב עם אב׳ ist ein Ausdruck für „sterben“, einerlei ob der Verstorbene neben seinen Vätern begraben wird, oder nicht (vgl. Raschi zu gen. 47, 30). וקם וגו׳. Der Ausdruck קום bedeutet auch „etwas unternehmen“. Nach Joma 52 wäre וקם eines von den fünf Wörtern, bei denen es unentschieden ist, ob es hinauf oder hinunter zu lesen sei. Nach dem Talmud in Sanhedrin 90 b wäre nämlich in unserer Stelle die Lehre von der einstigen Auferstehung der Toten angedeutet, indem man הנך שכב עם אבתיך וקם zusammenliest (siehe, du legst dich zu deinen Vätern und stehst wieder auf). Vgl. Hirschs Kommentar zu v. 31, wie in der mit v. 16 eingeleiteten Enthüllung von Israels Zukunft eine Hindeutung auf die

Auferstehung der Toten enthalten ist. Indessen ist der obenangeführte Ausspruch über die unentschiedenen Stellen der Thora im Jeruschalmi und in verschiedenen Midraschim in verschiedener Version zu finden, vgl. Norzi מנחת שי zur Stelle.

וזנה וגו׳, Israels Untreue gegen Gott wird oft mit Ehebruch (זנות) verglichen, vgl. Hosea 3, 1 u. sonst. אלי׳ נכר הארץ. Wir haben nach Ramban übersetzt. Danach werden die heidnischen Götter als dem heiligen Lande fremd bezeichnet, weil dieses Land unter der besonderen Fürsorge des wahren Gottes steht (11, 12), der deshalb „der Gott des Landes“ (2, Kön. 17, 26); „der Gott Jerusalems“ (2, Chron. 32, 17) genannt wird. Das Land heisst auch deshalb ארץ ד׳ (Hosea 9, 3). Vgl. die ausführliche Auseinandersetzung hierüber im Ramban zu Lev. 18, 25. אשר הוא בא שמה, wohin es kommt, um die Völker, welche solche Abgötterei treiben, zu verdrängen (Lev. 20, 22 ff.). בקרבו bezieht sich nach Ibn Esra und Rambam auf das Land, da ארץ auch mascul. sein kann, wie Gen. 13, 6, Jes. 9, 18. — ועזבני, 28, 20, והפר את בריתי v. 20, Lev. 26, 15. ביום ההוא, in jener Zeit. ועזבתים, Gott wird sie verlassen, sowie sie ihn verlassen haben. והסתרתי פני, ich werde ihnen meine Fürsorge entziehen. Gegensatz: ופניתי אליכם, Lev. 26, 9, vgl. m. Comment. das. והיה לאכל, es wird aufgerieben werden, vgl. zu 7, 16. רעות רבות וצרות wird gewöhnlich mit „viele Leiden und Drangsale“ übersetzt. Doch ist es besser, mit Mecklenburg צרות ebenso wie רבות als adjekt. Bestimmung zu רעות zu fassen. Die Uebel werden viel sein und auch qualitativ beängstigend und bedrängend, vgl. 28, 59 מכות גדלות ונאמנות; ebenso Talmud Chagiga 5. — הלא על כי וגו׳. Es wird eine Anklage gegen Gott erheben, dass er seine Zusage (7, 21) nicht erfüllt (Luzatto, Hirsch). Allein Gott hat nur sich von ihnen abgewendet, weil sie sich von ihm abgewendet hatten. Die רעות haben sie getroffen wegen der רעה, die sie getan; Gott hat sein Gesicht verborgen, er erfüllt nicht die Verheissung ופניתי אליכם, weil Israel פנה אל א׳ אח׳.

V. 19. Und nun schreibet euch dieses Lied auf und lehre es die Kinder Israels, lege es ihnen in den Mund, damit mir dieses Lied zum Zeugen wider die Kinder Israels diene. 20. Wenn ich es in das Land bringe, das ich seinen Vätern zugeschworen habe, das von Milch und Honig fliesst, und es isst, sättigt sich und fett wird, und dann sich anderen Göttern zuwendet, indem sie ihnen dienen und mich lästern und den Bund mit mir

brechen; 21. So soll es geschehen, wenn es dann viele bedrängende Uebel treffen, so soll dieses Lied vor ihm als Zeuge aussagen, — denn es wird aus dem Munde seiner Nachkommen nicht vergessen werden, — dass ich seine Gesinnung, die es betätigt, schon heute gekannt, bevor ich es in das Land bringe, das ich zugeschworen.

כתבו לכם. Nach Ibn Esra ist dieser Befehl an ganz Israel gerichtet: es solle jeder schreiben, der schreibkundig ist. Ramban jedoch meint, dass dem einfachen Sinne nach Gott dies dem Mose und Josua befiehlt, indem Gott noch bei Lebzeiten Mose's Josua zu seinem Propheten ernennen wollte. Allerdings schrieb nur Mose, während Josua dabei stand und las. Mose war also die Hauptperson bei dieser Handlung, daher ויכתב משה (v. 22). So Ramban. את השירה הזאת. Nach dem Talmud in Sanhedrin 21b ist in diesem Satze ein Gebot enthalten, dass sich jeder Israelit ein ספר תורה schreibe. Dies wird auch von sämtlichen Dezisoren als Halacha rezipiert. So lehrt Maimonides (ה' ספר תורה 7,1): Selbst wer ein ספר תורה von seinen Eltern geerbt hat, ist verpflichtet, sich eine Abschrift der Thora zu machen, weil es heisst: „Schreibet euch dieses Lied auf“. Dies will sagen: „Schreibet euch die Thora auf, in welcher dieses Lied enthalten ist“; da man die Thora nicht bruchstückweise schreiben darf. Es lässt sich aber ausserdem daraus, dass oben in v. 9 berichtet wird, Mose habe bereits „diese Thora“ niedergeschrieben, folgern, dass ihm hier befohlen wird, zu der bereits geschriebenen Thora noch dieses Lied hinzuzufügen. Ebenso muss weiter in v. 22 berichtet sein, dass Mose zu der von ihm geschriebenen Thora noch das Lied hinzugeschrieben hat. Aus dem Plural (כתבו לכם), der hier gebraucht wird, schliesst der Talmud blos, dass das Gebot des Niederschreibens nicht blos an Mose, sondern an ganz Israel gerichtet ist; denn Josua ist als Nachfolger Mose's zugleich der Vertreter des Volkes. Es ist aber nicht anzunehmen, dass dem Volke blos das Niederschreiben des Liedes zur Pflicht gemacht wird, da ja die Bestimmung des Liedes, als Zeuge wider Israel zu dienen, weiter in v. 26 der ganzen Thora samt dem Liede gilt, woraus zu ersehen ist, dass Thora und Lied zusammengehören und eines ohne das andere nicht geschrieben werden soll. שימה בפיהם, lege es ihnen in den Mund, dass sie es auswendig hersagen können.

כי אביאנו. Hiermit wird näher bestimmt, wann das Lied als Zeuge auftreten soll und was es bezeugen soll. Es werden in

Kürze die Umstände beschrieben, welche Israel zum Abfall von Gott führen werden. Das reiche Land, das זבת חלב ודבש ist und leicht zum üppigen Leben verlockt ואכל ושבע ודשן. Es sind dies die Umstände, die im Liede ausführlicher zur Darstellung kommen sollen (vgl. 32,12—15). ופנה אל — את בריתי, vgl. im Liede 32,15—18. Wie in Lev. 26,14f. wird auch hier der nach und nach gesteigerte Abfall von Gott und seinem Gesetze dargestellt. Zuerst wenden sie sich andern Göttern zu, ohne aber damit ihren Gott und sein Gesetz zu verwerfen; sodann ונאצוני verwerfen sie die Gottesgebote, was eine Lästerung Gottes bedeutet; endlich sagen sie sich ganz von Gott los (vgl. zu Lev. 26,15). והיה כי — וצרות, wie oben v. 17. וענתה — לעד. Dass hier nicht, wie sonst bei einem subst. fem. (Gen. 31,52) לעדה steht, ist damit zu erklären, dass das Lied, welches in deutlichen Worten die zukünftigen Ereignisse vorherverkündet, als ein vollgültiges Zeugnis angesehen werden wird (vgl. oben I S. 363). כי לא — זרעו ist ein parenthetischer Satz, und das folgende כי ידעתי ist das Zeugnis, welches das Lied aussagen soll: „Dass ich seine Gesinnung (יצרו = יצר לבו, das Gebilde seines Herzens) schon heute, bevor ich es in das Land bringe, gekannt habe“. Mit Recht bemerkt Hirsch: „Die Verheissung כי לא תשכח מפי זרעו versichert, dass Israel nie zum völligen Verluste seiner Bestimmung, nie zum völligen Vergessen seiner Sendung gelangen, dass es bis ans Ende der Zeiten das Volk der Bibel und in ihm ein gottgeschütztes geistiges Prinzip bleiben werde, von dem aus sich seine geistige Auferstehung immer wieder vollzieht.“ Hierdurch begreifen wir, warum es die Thora von besonderer Wichtigkeit erklärt, das Lied solle Zeugnis aussagen, dass Gott, bevor er Israel ins verheissene Land brachte, den Abfall und das Unglück des Volkes vorauswusste und vorausverkündete. Wenn er dann trotzdem das den Vätern zugeschworene Land deren Nachkommen gab, so mag das Volk versichert sein, dass es sich einst von seinem Falle wieder erheben und dass auch die am Schlusse des Liedes (31,36—43) verkündete Zukunfts-Verheissung in Erfüllung gehen wird. Vgl. aber auch Jes. 48,4f.

V. 22. Und Mose schrieb dieses Lied an jenem Tage und lehrte es die Kinder Israels.

Wie schon mehrere Kommentatoren bemerken, geschah dies erst später, nachdem Gott den in v. 23 enthaltenen Befehl Josua erteilt hatte. Doch wird hier sofort nach dem Befehle Gottes, das

Lied aufzuzeichnen, dessen Ausführung durch Mose berichtet. Es ist aber noch aus einem andern Grunde unser Vers nicht vor Vers 24 gesetzt worden, der von dem Schreiben der ganzen Thora durch Mose spricht. Es sollte zwischen dem Niederschreiben des Liedes und dem der ganzen Thora ein Unterschied gemacht werden. Die Thora wurde, bevor sie schriftlich aufgezeichnet worden, dem Volke mündlich vorgetragen und erklärt. Mose spricht immer vom „Lehren“ der Gottesgesetze, vgl. z. B. 4,1; 5; 5,1; 6,1. Erst nach dem „Lehren“ erfolgte das Niederschreiben (31,9). Dagegen wird hier vom Liede gesagt, Mose schrieb es zuerst, und dann lehrte er es die Kinder Israel; ebenso hatte es auch Gott befohlen (v. 19). Die Thora war zur sorgfältigen Beobachtung und zur sofortigen praktischen Uebung bestimmt. Dabei war die mündliche Belehrung und Anweisung die Hauptsache. Allerdings musste die Thora auch schriftlich aufgezeichnet werden, um sie für die Zukunft vor Vergessenheit zu bewahren. Allein für die Gegenwart und auch für die nächstfolgende Generation hätte die mündliche Belehrung vollkommen genügt. Anders verhielt es sich mit dem Liede. Dies war vorzüglich für die Zukunft bestimmt. Es sollte, wenn die unglücklichen Ereignisse eingetreten sein werden, als Zeuge für Gott auftretent Daher war es vor allem nötig, dass es schriftlich aufgezeichnet werde. Nebenbei sollte es auch mündlich gelehrt werden, damit das Volk gewarnt sei und das vorausgeschaute Uebel solange als möglich von den Bessern aufgehalten werde.

V. 23. Und er setzte Josua, den Sohn Nuns, ins Amt ein, indem er sprach: Sei stark und fest, denn du wirst die Kinder Israels in das Land bringen, das ich ihnen zugeschworen habe, und ich werde mit dir sein.

ויצו. Nach Ibn Esra ist hier, wie im vorhergehenden v. Mose das Subjekt des Satzes; nur spricht er im Namen Gottes mit denselben Ausdrücken, die Gott gebraucht hat, wie in 11,14f. Besser aber ist mit Ramban Gott als Subjekt zu nehmen, indem v. 23 den v. 21 fortsetzt und v. 22 eine Paranthese ist. כי אתה תביא, s. oben zu v. 7. אשר נשבעתי להם, kurz für אשר נשבעתי לאבותם לתת להם, oben v. 7. ואנכי אהיה עמך ist dieselbe Verheissung, die Gott Mose'n bei seiner Sendung mit auf den Weg gegeben (Exod. 3,12).

V. 24—27. Und als Mose vollendet hatte, die Worte dieser Lehre bis ganz zu Ende niederzuschreiben, 25. Da befahl er den

Leviten, welche die Bundeslade des Ewigen trugen, folgendes: 26. Nehmet dieses Buch der Lehre und leget es zur Seite der Bundeslade des Ewigen, eures Gottes, damit es dort wider dich als Zeuge diene. 27. Denn ich kenne deine Widerspenstigkeit und deinen harten Nacken; siehe, während ich jetzt noch im Leben bei euch war, wart ihr widerspenstig gegen den Ewigen, euren Gott, und wie vielmehr nach meinem Tode!

ויהי ככלות וגו׳. Hier ist von der Vollendung der ganzen Thora samt dem Liede, nach Ibn Esra und Soforno auch samt dem Segen וזאת הברכה, die Rede. Nach Ramban war zuerst die in v. 9 berichtete Niederschrift erfolgt und die Thora den Priestern übergeben ohne Bestimmung, wohin sie gelegt werden soll. Sodann erhielt Mose den Befehl, das Lied zu schreiben und es die Israeliten zu lehren, was er sofort tat. Er fügte auch das Lied zur Thora hinzu, nachdem er es Einzelnen aus jeden Stamme gelehrt hatte. Er befahl darauf den Priestern, die durch das Lied vermehrte Thora an die Seite der Bundeslade zu legen, damit sie dort als Zeuge bleibe. Ferner sagte Mose zu den Priestern, sie sollen ihm alle Aeltesten der Stämme und die Schoterim versammeln, mit ihnen das ganze Volk (v. 30), damit er wider sie Himmel und Erde als Zeugen anrufe. Die Priester taten dies, und Mose trug in grosser Versammlung das Lied vor. Sodann erfolgte der Befehl Gottes an Mose, auf den Abarim-Berg zu steigen. Darauf sprach Mose seinen Segen (c. 33), schrieb diesen an den Schluss des Buches der Thora, das er den Priestern gegeben hatte, und dann erst vollzogen die Priester den Befehl, die Thora an die Seite der Bundeslade zu legen. Ramban sagt nicht, dass Mose auch ויעל משה (c. 34) schrieb; er scheint also hierin Ibn Esra beizupflichten, (vgl. weiter zu 34,1).

את הלוים. Nach Ibn Esra und Ramban sind hier die oben (in v. 9) genannten לוים, also die כהנים, gemeint, da die לוים den ארון nicht berühren durften (Num. 4,15) vgl. oben S. 95f. — לקח, Inf. st. Imp., wie 15,2. מצד ארון וגו׳. In B. bathra 14a ist darüber eine Meinungsverschiedenheit, wo die Thora hingelegt wurde. Nach R. Meïr lag sie innerhalb der Lade, nach R. Jehuda draussen an einer Seite auf einer vorspringenden Unterlage. Nach T. Jon. wurde die Thora in einen Kasten (בקופסא) an der Seite gelegt. 1. Sam. 6,8; 11; 15 wird auch ein ארגז (Kasten) zur Seite der Bundeslade erwähnt. והיה שם בך לעד. Es könnte fraglich erscheinen, ob damit das Zeugnis gemeint ist, welches nach v. 21 das Lied aussagen

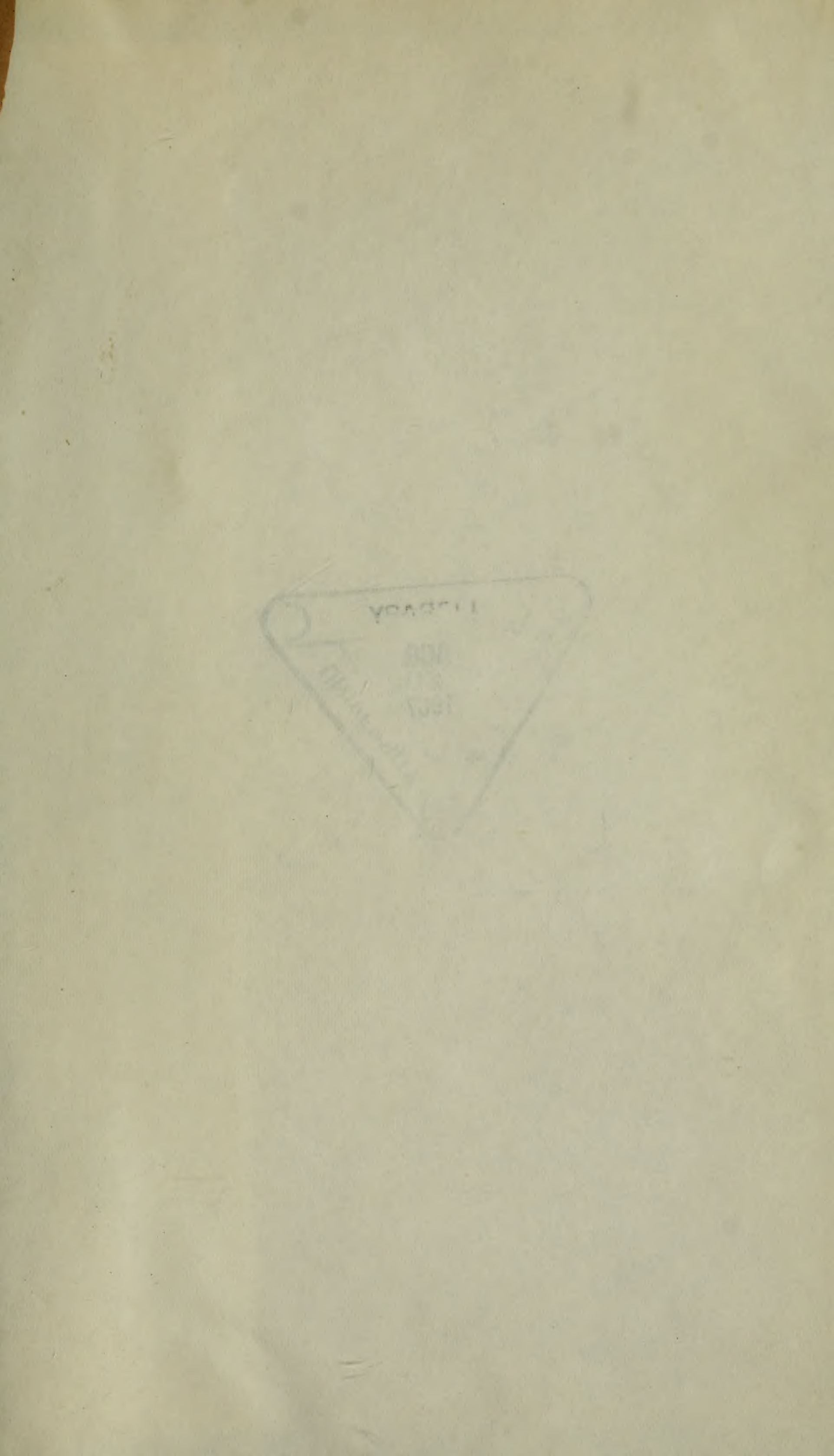
soll, oder ob die Thora noch ausserdem als Zeuge gegen Israel auftreten soll, falls es die Gebote der Thora vernachlässigen und dadurch den Zorn Gottes wider sich herausfordern sollte. Nach 2. Kön. 22,13; 16 ist letztere Annahme wahrscheinlicher. אנכי ידעתי, dies spricht Mose nach seinen eigenen Erfahrungen, s. oben 9,6 ff. ואף כי אחרי מותי, vgl. 1. Sam. 23,3; Ez. 15,5; Spr. 11,31. Vgl. die 10 קל וחומר der Bibel, aufgezählt in Ber. rabba 92,7.

V. 28—30. Versammelt zu mir her alle Aeltesten unserer Stämme und euere Ordner, ich will vor ihren Ohren diese Worte sprechen und Himmel und Erde wider sie zu Zeugen anrufen. 29. Denn ich weiss, dass ihr nach meinem Tode sehr verderbt handeln und von dem Wege, den ich euch geboten habe, abweichen werdet, und es wird euch am Ende der Tage das Unglück treffen, wenn ihr tut, was in den Augen des Ewigen böse ist, indem ihr ihn durch das Werk eurer Hände erzürnt. 30. Und Mose sprach vor den Ohren der ganzen Versammlung Israels die Worte dieses Liedes bis zu Ende.

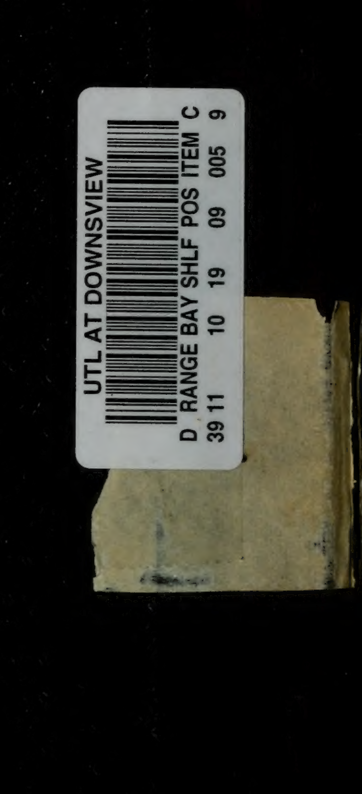
זקני שבטיכם ושטריכם, vgl. 29, 9. ואעידה — הארץ, vgl. zu 4,26.. אחרי מותי ist eine Zeitbestimmung zu השחת תשחתון und ist nach der Weise von 13,13 (vgl. I 187) vorangestellt (aus dem Objektssatz in den Hauptsatz). Bei תשחתון ist an die Verfertigung von Götterbildern gedacht, wie in 4,16. וסרתם מן הדרך, wie bei der Verfertigung des goldenen Kalbes (9,12). וקראת, GK 74 g. — באחרית הימים (4,30), in spätern Zeiten, wenn sich euer Geschick vollendet. כי תעשו — להכעיסו, wie 4,25. במעשי ידיכם, das sind die Götzenbilder, 4,28. את דברי השירה; ebenso wird oben v. 28 das Lied mit הדברים האלה bezeichnet, während es in vv. 19 und 22 nur השירה הזאת genannt wird. In letzteren Stellen wird von der niedergeschriebenen שירה gesprochen, da genügt die Bezeichnung שירה. Dagegen wird beim Vortragen (דַבֵּר) des Liedes, der Ausdruck דברי השירה oder הדברים gebraucht; so auch 32,44—46. Ebenso heisst es 2. Sam.: וידבר דוד — את דברי השירה.



Druck von H. Itzkowski, Berlin, Auguststr. 69






UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 10 19 09 005 9